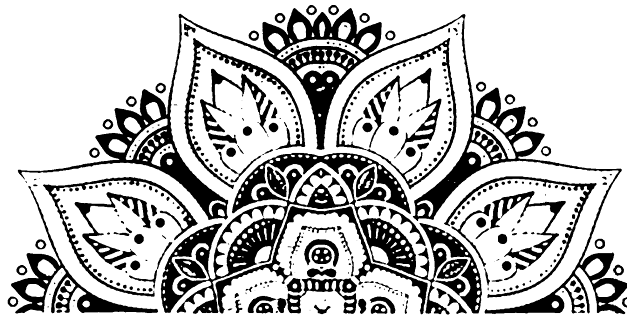
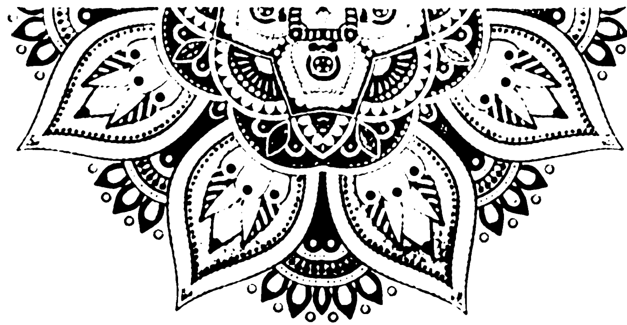


# الهداية

## الأقسام الثلاثة المنطق والطبيعي والإلهي



الطبعة الأولى

١٤٤١هـ - ٢٠١٩م



دار الرياحين

بيروت - لبنان

هاتف وفاكس: ٠٠٩٦١١٦٦٠١٦٢

جوال: ٠٠٩٦١٧١٥٨٧٣٥٣

البريد الإلكتروني: Dar.alrayaheen@gmail.com

# الهداية

## الأقسام الثلاثة المنطق والطبيعي والإلهي

للشيخ العلامة

المفضل بن عمر بن المفضل أثير الدين الأبهري

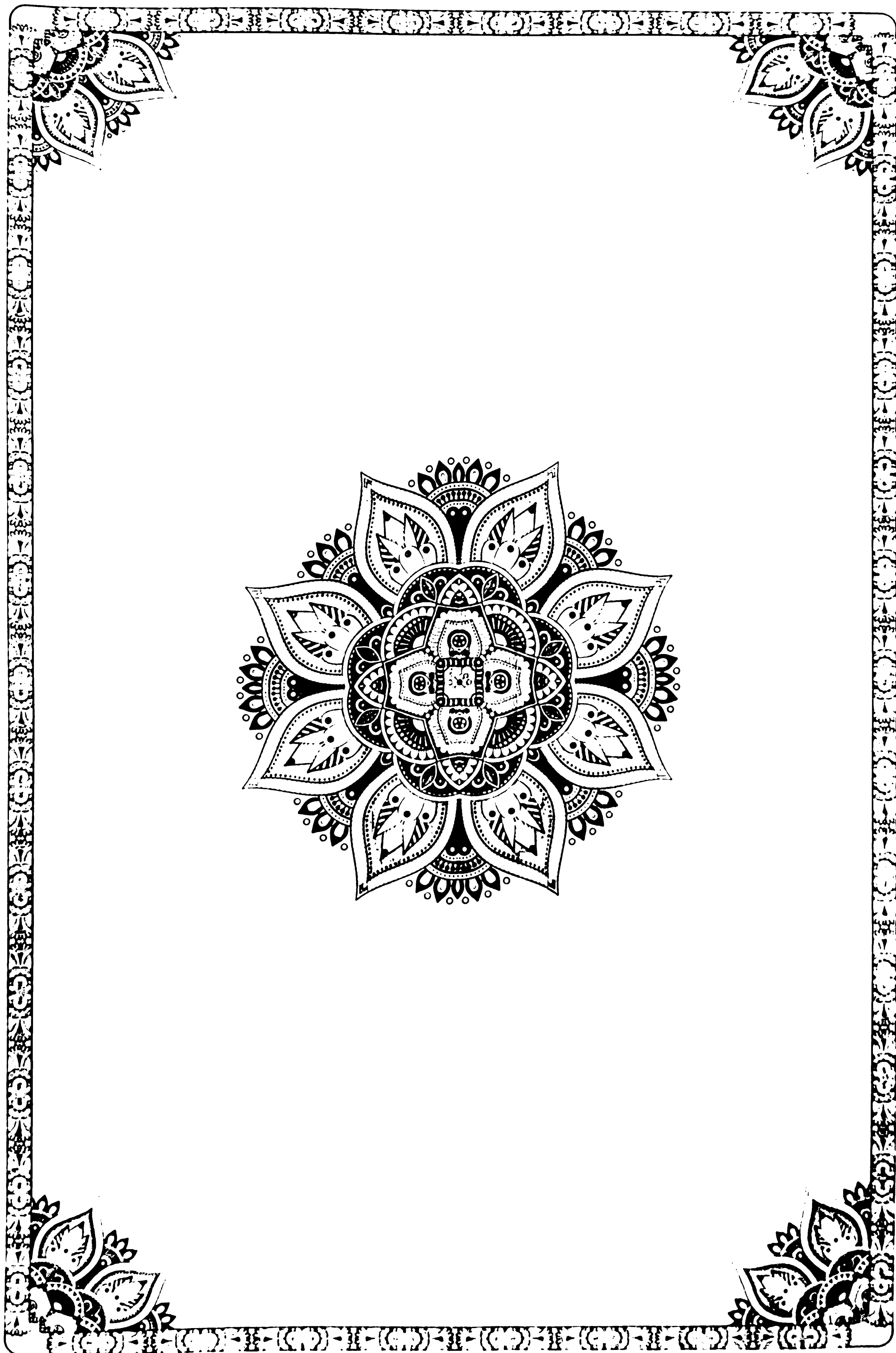
المتوفى في حدود سنة ٦٥٦هـ

عني به وعلق عليه

عبد الحميد التركماني

دار الرياحين

بيروت - لبنان





الحمد لله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسَّلام على سيِّد المرسلين، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.

أمَّا بعدُ؛ فلا يمكن إنكارُ العناية بالعلوم النظرية، إذ هي أساس العلوم العملية، ولهذا اهتم العلماء قديماً وحديثاً بالفلسفة، لأنَّها أساس العلوم النظرية، أو هي تشملها وغيرَها.

وقد دخل الوهمُ إلى بعضهم فزعم أنَّ الفلسفة ـ وخصوصاً القديمة منها ـ قد ذهب دورُها، فلا فائدة في الاهتمام بها.

ولست أنا بصدد الدفاع عن الفلسفة وتبرئتها عمَّا يُنسَب إليها وإلى أهلها، ولكن أدعو الطالب والباحث المتأمِّل لموقفٍ أظنه موقفاً محترماً، وهو موقف الفاهم لما يُطلَق عليه الفلسفةُ قديمةً كانت أو حديثةً.

وأعتقد أنَّ هذا الموقف كان الموقفَ المعمولَ به لدى العلماء من قرونٍ، وخاصَّةً العجم، وإنَّهم لم يمنعهم ظاهر كلام الإمام الغزالي وغيرهم من الاشتغال بها، فألَّفوا المتون والشروح والحواشي. وحظُّ الفلسفة لم يكن أقلَّ عندهم من حظ الكلام في الاهتمام، يراه الباحثُ بوضوح في تاريخ أهل السنة، فضلاً عن الشيعة، وإن كان في كلِّ فريقٍ من حظر كتبَها وشنَّع على من اهتم بها.

وإذا أضفنا إلى هذا ما أشار إليه العلامة التفتازاني من أنَّ كلام المتأخِّرين لم يكد يتميَّز عن الفلسفة لولا اشتماله بالسمعيات لاتَّضح الأمر أكثرَ، ولصار الكلام في بيان اهتمامهم بهذا العلم شيئاً من فضول الكلام وصار من إيضاح الواضحات.

ومن حثَّ الناس إلى فنٍّ من الفنون أو حظرهم منها دون أن يكون مشتغلاً به ومطلعاً على مسائله، فهو لا يحثُّ ولا يحظر عن علمٍ، وإنَّما قصاراه تقليدُ قائلٍ بهما. فمثل هذا الرجل جاهلٌ بذلك الفن، فلا يحقُّ له أن يدخل مع أهل الفن ليناقشهم، فإن زعم أنَّه فاعلُه فقد صار أضحوكةً.

ويشبه هذا ما ذكره المتعلم في كتاب العالم والمتعلم رواية أبي مقاتل عن الإمام أبي حنفية رضي الله عنهما (ص/ ١٠): «بيِّن لي، هل يضرني إذا لم أعرف المخطئ من المصيب؟

قال العالم: لا يضرُّك في خصلةٍ، ويضرُّك بعدُ في خصالٍ غيرِ واحدةٍ.

فأمَّا الخصلة التي لا تضرُّك فإنَّها أنَّك لا تُؤاخَذُ بعمل المُخطِئ.

وأمَّا الخصال التي تضرُّك فواحدةٌ منها اسمُ الجهالة يقع عليك، لأنَّك لا تعرف الخطأ من الصواب. والثانية عسى أن ينزل بك من الشبهة ما نزل بغيرك، ولا تدري ما المخرج منها، لأنَّك لا تدري أمصيبٌ أنت أم مخطئٌ، فلا تنزع عنها».

وأسأل الله تعالى أن يجعل أعمالنا خالصةً لوجهه الكريم، وأن ينفع بهذا العمل ويجعله ذخرًا لي يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون.

**عبد الحميد التركماني**

١٦/ ربيع الأول/ ١٤٤١

***

# ترجمة المؤلف

اسمه ونسبته:

هو المفضَّل بن عمر بن المفضَّل الأبهري[١]، أثير الدين.

والأبهري نسبة إلى أبهر، مدينة بين زنجان وقزوين. وجاء نسبته إلى سمرقند أيضاً في بعض المصادر[٢]، وذلك لأنَّه عاش في سمرقند برهةً من الزمان.

مولده:

الظاهر أنَّ مولده مدينة «أبهر» لشهرته بهذه النسبة. وذكر ريشر والقنواتي وصاري أوغلو[٣] أنَّه وُلِد بموصل العراق. وهذا الرأي غير صحيح، والدليل أنَّ ابن خلكان نقل عن الأبهري أنَّه قال: «ما تركت بلادي وقصدت الموصل إلا للاشتغال على الشيخ ـ يعني الشيخ كمال الدين ابن يونس الموصلي ـ»[٤].

لا يوجد تصريح في المصادر بسنة ولادته. وزعم ريشر أنَّه وُلِد في حدود سنة ١٢٠٠م (٥٩٧هـ)[٥].

---

(١) كذا في مجموعة كوبريلي فاضل أحمد برقم ١٦١٨، بخط الأبهري نفسه.

(٢) هدية العارفين ٢/ ٤٩٦، الأعلام للزركلي ٧/ ٢٧٩.

(٣) انظر: موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين (١/ ١٨٧)

(٤) وفيات الأعيان (٥/ ٣١٣)

(٥) تطور المنطق العربي (ص: ٢٠٦)، نيقولا ريشر، ترجمة ودراسة الدكتور محمد مهران، دار

ورجَّح عظيمي[١] أن تكون ولادتُه حوالي سنة ٥٩٠هـ استدلالاً بما نقله القزويني في آثار البلاد وأخبار العباد في ذكر مدينة سمرقند عن الأبهريِّ، وقد وصفه بـ«أستاذنا». قال: «يُنسَب إليها ـ أي إلى سمرقند ـ الإمام الفاضل البارع ركن الدين العميدي أعجوبة الزمان، انتشر صيتُه في الآفاق، وفاق كلَّ مناظرٍ بالطبع السليم والذهن المستقيم.

قال أستاذُنا أثير الدين الدين المفضَّل بن عمر الأبهري: ما رأيتُ مناظراً مثلَ العميديِّ في فصاحة الكلام وبلاغة المعاني وحسن التقرير وتنقيح البيان.

وحكى أنَّ زين الدين عبد الرحمن الكشِّي، وكان من فحول العلماء، استدلَّ في محفلٍ، وكان العميديُّ حاضراً فصبَّ عليه من الملازمات حتى بهره. فقال الكشي: قُلْ واحداً واحداً واسمع جوابَه. فلمَّا شرع الكشي في الجواب كان العميديُّ يزيد على الجواب أيضاً».

ثمَّ قال: «وحكى أنَّه كان يباحث أحداً فنقل نقلاً، فأنكر المباحثُ ذلك النقلَ، فقام ودخل البيتَ حتى يأتي بالكتاب الذي فيه النقلُ، فأبطأ الخروج. فدخلوا عليه فإذا هو مفارقٌ. وكان ذلك قريبا من سنة عشر وستمائة»[٢]. انتهى كلام القزويني.

والحاصل أنَّ الأبهري ينقل مناظرة وقعت بين العميدي والكشي. والأبهري في ذلك الحين يكون على الأقل بين ١٥ و٢٠ من عمره. وقد قيد القزويني بعد الحكاية الثانية أنَّ العميدي تُوفِّي قريباً من سنة ٦١٠هـ. فلو فرضنا أنَّ الأبهريَّ في ٦١٠ كان ابن ٢٠ سنة، فيكون ولادتُه في حدود سنة ٥٩٠هـ.

---

المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٨٥م.

(١) مقدمة تحقيق خلاصة الأفكار ونقاوة الأسرار (ص: ١٢)

(٢) آثار البلاد وأخبار العباد (ص: ٥٣٦ ـ ٥٣٧)

وفاته:

اختلف أقوال المترجمين في وفاته. ذكر حاجي خليفة أربعة أقوالٍ مختلفةٍ، فمرَّةً قيَّدها بـ ٦٠٠[١]، وأخرى ٦٦٠[٢]، وثالثاً ٦٦٣[٣]، ورابعاً ٧٠٠[٤]. ومن جاء بعده ذكر واحداً من هذه الأقوال.

ورجَّح عظيمي أنَّ وفاته كانت قبل شعبان سنة ٦٥٦هـ. واستند بقرائن ثلاث:

الأولى: جاء في آخر كتاب كشف الحقائق نسخة جار الله ١٤٣٦، قال الناسخ: «وافق الفراغُ منها يومَ الاثنين أوَّلَ يومٍ من شهر ربيع الآخر سنة أربع وسبعين وستمائة بالقاهرة حرسها الله تعالى من نسخةٍ نسخها بخطِّه لنفسه الإمامُ العلامة شمسُ الدين محمد بن محمود بن محمد الأصفهانيُّ أطال الله أيامَه. وكان نسخُه إيَّاها من نسخةٍ منسوخةٍ من الأصل. وكان فراغُه رضي الله عنه من نسخها عشيَّةَ يوم الجمعة ثاني عشر شهر رمضان المعظَّم سنةَ ستٍّ وأربعين وستمائة. وهو مقيم ببغداد بمدرسة الشرفية.

وقال رضي الله عنه: قرأتُ هذا الكتاب على مصنِّفه وصحبتُه مدةً وسافرتُ في صحبته من الروم إلى الموصل. وأقام المصنِّفُ في الموصل مدَّةً هو وأنا في خدمته ملازمٌ للتحصيل. ثم سافر المصنِّف إلى العجم وانتقلتُ أنا إلى بغداد.. إلخ.

قال الناسخ لهذا الكتاب: اجتمعتُ بالشيخ الإمام العلامة شمس الدين

---

(١) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٨)

(٢) كشف الظنون (٢/ ٩٥٣)

(٣) كشف الظنون (٢/ ١٤٨٩، ١٤٩٣، ١٦١٦)

(٤) كشف الظنون (١/ ٢٠٦، ٢/ ١٧٥٠)

المذكور في أوَّل شهرِ صفر من عامِ أربعٍ وسبعين وستمائة بمصر. ولازمتُ مجلسَه للتحصيل. وقال لي: توفِّي مصنِّفُ هذا الكتاب بشبستر وكان مرضه تشنُّجٌ في ذراعه أعقبه إسهالاً. ولم يذكر لي تاريخَ موته».

فيظهر من هذا النص أنَّ وفاة العلامة الأبهريِّ كانت قبل سنة ٦٧٤هـ. ويظهر كذلك أنَّ وفاته كان بمدينة شبستر.

الثانية: أنَّ حمد الله مستوفي قال في كتابه «تاريخ گزيده»: «أثير الدين الأبهريُّ، اسمه مفضَّل بن عمر. وتوفِّي في عهد هلاكو خان»[1]. وحكم هلاكو كان بين ٦٥١ و٦٦٣هـ.

والثالثة: أنَّ المحقِّق النصير الطوسي ألَّف كتابه تعديلَ المعيار في النصف من شعبان سنة ست وخمسين وستمائة ـ على ما يظهر من نسخة مكتبة ملك، طهران ـ، وقد أعقب ذكرَ الأبهري بدعاء «رحمه الله». فإن كانت هذه الكلمة من الطوسي نفسه، فمعناه أنَّ الطوسي كتب التعديل بعد وفاة الأبهري.

ويخلص من هذه القرائن الثلاث أنَّ الأحوط أن نقول: كانت وفاة الأبهريِّ قبل شعبان سنة ٦٥٦هـ.

**مشايخه:**

أبو الفتح موسى بن أبي الفضل يونس بن محمد، كمال الدين الشافعي الموصلي المتوفى بالموصل سنة ٦٣٩هـ.

قال ابن خلِّكان: «ولقد جاءنا الشيخُ أثير الدين المفضَّل بن عمر بن المفضَّل

---

(١) تاريخ گزيده (ص: ٦٨٥) نقلًا من مقدمة تحقيق خلاصة الأفكار (ص: ١٢)

الأبهريُّ صاحب التعليقة في الخلاف والزيج والتصانيف المشهورة من الموصل إلى إربل في سنة ستٍّ وعشرين وستمائة، وقبله في خمس وعشرين وستعمائة. ونزل بدار الحديث. وكنتُ أشتغل عليه بشيءٍ من الخلاف. فبينما أنا يوماً عنده إذ دخل عليه بعضُ فقهاء بغداد، وكان فاضلاً فتجاريا في الحديث زماناً، وجرى ذكرُ الشيخ كمال الدين في أثناء الحديث. فقال له الأثير: «لما حجَّ الشيخ كمال الدين ودخل بغداد، كنتَ هناك؟» فقال: «نعم». فقال: «كيف كان إقبالُ الديوان العزيز عليه؟» فقال ذلك الفقيه: «ما أنصفوه على قدر استحقاقه». فقال الأثير: «ما هذا إلا عجبٌ، والله ما دخل بغدادَ مثلُ الشيخ». فاستعظمتُ منه هذا الكلام وقلت له: «يا سيدنا كيف تقول كذا؟». فقال: «يا ولدي ما دخل إلى بغداد مثلُ أبي حامدٍ الغزاليِّ. والله ما بينه وبين الشيخ نسبةٌ».

وكان الأثير ـ على جلال قدره في العلوم ـ يأخذ الكتابَ ويجلس بين يديه يقرأ عليه. والناسُ يوم ذاك يشتغلون في تصانيف الأثير. ولقد شاهدتُ هذا بعيني وهو يقرأ عليه كتاب «المجسطي».

ولقد حكى لي بعضُ الفقهاء أنَّه سأل الشيخ كمالَ الدين عن الأثير ومنزلتِه في العلوم فقال: «ما أعلم». فقال: «وكيف هذا يا مولانا وهو في خدمتك منذ سنين عديدةٍ ويشتغل عليك؟» فقال: «لأني مهما قلتُ له تلقاه بالقبول وقال: نعم يا مولانا، فما جاذبني في مبحثٍ قطُّ حتى أعلم حقيقة فضله». ولا شكَّ أنَّه كان يعتمد هذا القدر مع الشيخ تأدُّباً. وكان معيداً عنده في المدرسة البدريَّة. وكان يقول: «ما تركت بلادي وقصدت الموصل إلا للاشتغال على الشيخ»[١].

---

(١) وفيات الأعيان (٥/ ٣١٣)

ويخلص لنا من هذا النص ـ وفيه فوائد عدَّة كما ترى ولأجله سقت كله ـ أنَّ الأبهري درس عليه عدة سنوات، وأنه كان مما قرأ عليه كتاب المجسطي. وأنه لم يكن حين يقرأ عليه مبتدئاً، بل كان قد انتشرت كتبُه والناس يتداولونها. ويظهر كذلك جلالة قدر الموصلي عند الأبهري.

ذكر ابن العبري بين وقائع ٦٢٦ و٦٤٠ جماعة من تلامذة الإمام فخر الدين الرازي. وذكر بينهم أثير الدين الأبهري. قال: «وفي هذا الزمان كان جماعةٌ من تلامذة الإمام فخر الدين الرازي ساداتٌ فضلاءُ أصحاب تصانيف جليلةٍ في المنطق والحكمة كزين الدين الكشي وقطب الدين المصري بخراسان، وأفضل الدين الخونجي بمصر، وشمس الدين الخسروشاهي بدمشق، وأثير الدين الأبهري بالروم، وتاج الدين الأرموي وسراج الدين الأرموي بقونية»[١].

وتبعه غير واحد من المعاصرين فذكروا الإمام فخر الدين الرازي في مشايخ الأبهري[٢]. وذهب خالد الرويهب في مقدمته على كشف الأسرار للخونجي إلى أنه لا يصحُّ. وأن الصواب أن الأبهري تلميذ قطب الدين المصري، وهو تلميذ الإمام فخر الدين الرازي. واستند بما جاء في الوافي بالوفيات[٣].

جاء فيه في ترجمة شمس الدين الشرواني، قال: «أخبرني الشيخ الإمام

(١) تاريخ مختصر الدول (ص: ٢٥٤)، تحقيق أنطون صالحاني اليسوعي، دار الشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٩٢م.

(٢) انظر على وجه المثال: تعديل المعيار، مقدمة المحقق عبد الله نوراني (ضمن منطق ومباحث ألفاظ ص: ٣٦)، صاري أغلو في موسوعة أعلام العلماء ١/ ١٨٧.

(٣) انظر: كشف الأسرار للخونجي، مقدمة المحقق خالد الرويهب (ص: xii - xiii)، وترجمته الفارسية في الكتاب (ص: ١٦).

شمس الدين محمد بن إبراهيم المعروف بابن الأكفاني، وقد تقدم، قال: قرأت إشارات الرئيس أبي علي بن سينا على الشيخ شمس الدين الشرواني الصوفي بخانقاه سعيد السعداء داخل القاهرة أواخر سنة ثمان وتسعين وأوائل سنة تسع، وقال لي: قرأتها بشرحها على شارحها خواجا نصير الدين محمد الطوسي، قال: قرأتها على الإمام أثير الدين المفضل الأبهري، قال: قرأتها على الشيخ قطب الدين إبراهيم المصري قال: قرأتها على الإمام المعظم فخر الدين محمد الرازي قال: قرأتها على الشيخ شرف الدين محمد المسعودي، قال: قرأتها على الشيخ أبي الفتح محمد المعروف بابن الخيام قال: قرأتها على بهمنيار تلميذ الرئيس، قال: قرأتها على مصنفها الرئيس أبي علي ابن سينا»[١].

**تلامذته:**

١ ـ نجم الدين علي بن عمر بن علي القزويني الكاتبي المتوفى سنة ٦٧٥هـ. وهو أشهر تلامذته وأحبهم إليه. فقد قال الأبهري في مقدمة تلخيصه للمجسطي: «وبعد، فلما صحبني مدة من الزمان أعز رفقائي علي وأولاهم بالإحسان إليه لدي وهو علي بن عمر بن علي القزويني وفقه الله للخيرات الذي هو بمثالة ولد مني.. إلخ»[٢].

ويوجد في المجموعة التي في كوبريلي من تصانيف الأبهري بخط الكاتبيِّ كلمات كتبها الأبهري بخطه في أول كل كتاب، أثنى فيها على الأبهري كثيرا،

---

(١) الوافي بالوفيات (٢/ ١٠١)، ترجمة شمس الدين الشرواني محمد بن أحمد بن صلاح. دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق أحمد الأرناووط وتركي مصطفى. الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.

(٢) انظر أول تلخيص المجسطي للأبهري، نسخة آياصوفيا ٢٥٨٣ مكرر.

وهي تدل على مكانة الكاتبي عنده ففي واحد منها ـ والباقي يشبهه ـ: «قرأ عليَّ هذا الكتاب الإمامُ الفاضلُ العالمُ الكاملُ المحقِّقُ نجمُ الدين شرف الإسلام سيد العلماء والأفاضل زين الحكماء والمحقِّقين عليُّ بن عمر بن علي القزويني قراءةَ إتقانٍ وتحقيقٍ.. كتبه المفضل بن عمر بن المفضَّل الأبهريُّ مؤلِّف الكتاب. وذلك في الرابع من ذي القعدة سنة سبع وعشرين وستمائة».

٢ ـ نصير الدين محمد بن محمد الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢هـ. وقد سبق في النص الذي نقلته من الصفدي في الوافي بالوفيات أنه قرأ على الأبهري كتاب الإشارات للشيخ ابن سينا.

٣ ـ أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم، ابن خلكان المتوفى سنة ٦٨١هـ. وقد سبق نصه وفيه: «وكنت أشتغل عليه بشيء من الخلاف».

٤ ـ زكريا بن محمد بن محمود القزويني المتوفى سنة ٦٨٢هـ، صاحب كتاب آثار البلاد وأخبار العباد وكتاب عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات. وقد سبق نصه، وفيه وصف الأبهري بـ«أستاذنا».

٥ ـ شمس الدين محمد بن محمود بن محمد الأصفهاني المتوفى سنة ٦٨٨هـ. وقد نقلنا كلام ناسخ كتاب كشف الحقائق في بيان وفاة الأبهري. وفيه النصُّ أنَّه قرأ على الأبهري كتاب كشف الحقائق.

**حياته:**

الأخبار عن حياة الأبهري قليلةٌ جداً. وأنا أختصر كلام الأفاضل الذي حاولوا الوصول لشيء من تفاصيل أخباره.

قضى الأبهري جزءً في شبابه ـ وهو ابن ١٥ أو ٢٠ ـ في سمرقند بالخصوص وفي خراسان عموماً، وذلك قبل سنة ٦١٠هـ تقريبا. وقد سبق نصُّ القزويني في آثار البلاد أنَّ قطب الدين المصري كان بخراسان. ونقلنا عن الصفدي أنَّ الأبهري قرأ على قطب الدين المصري. فنستطيع أن نقول: إنَّ الأبهريَّ قرأ على القطب المصري في خراسان قبل سنة ٦١٠ تقريبا.

وكان في الروم ـ أناضول ـ في حدود سنة ٦٢٠ أو قبلها أو بعدها. وذلك استناداً إلى كلام ابن العبري ـ وقد نقلناه سابقاً ـ.

وكان في الموصل قبل سنة ٦٢٥هـ وبعدها، وأنه كان يتردَّد إلى إربيل، كما نقلنا عن ابن خلكان وقد صرَّح أنَّه كان في الموصل وأنَّه جاءهم في إربيل سنة ٦٢٥هـ، و٦٢٦هـ. وسبق أنَّ نقلنا كلام الأبهريِّ نفسه في ذكر الكاتبي بين تلامذته، أنَّه كتب ما كتب على المجموعة التي نسخها الكاتبي بخطه سنة ٦٢٧هـ. فيمكن القول أنَّ الكاتبيَّ أيضاً قرأ على الأبهري في الموصل.

ورجع إلى العجم ـ إيران ـ قبل ٦٤٦هـ. وذلك استناداً إلى كلام ناسخ «كشف الحقائق» الذي نقل عن الأصفهاني أنَّه صحب الأبهريَّ من سفره من الروم إلى الموصل. وأنَّه بعد ذلك سافر إلى العجم، والأصفهاني إلى بغداد. فإذا ضممنا إلى هذا ما نقله الناسخ من أنَّ الأصفهاني نسخ كتاب الكشف في بغداد سنة ٦٤٦هـ. يبدو أنَّ الأصفهانيَّ نسخ الكتاب بعد فراقه من الأبهريِّ، وكان الأبهري قد سافر إلى العجم.

واستناداً به يظهر أنَّه تُوفِّي في شبستر. وقد نقلنا عن عظيمي محقِّقِ كتاب «خلاصة الأفكار» أنَّه تُوفِّي تقريباً قبل شعبان ٦٥٦هـ.

مؤلَّفاته:

تـرك الأبهـريُّ كتبـاً كثيرةً في مجـال المعقول. ونسـتطيع أن نجعله في أقسـام مختلفة:

كتب منطقية صرفة:

١ ـ **إيساغوجي**. متن وجيز مشهور جداً. مطبوع متداول، مخدوم بشروح كثيرة جداً. ومن أشهرها شرح الفاضل حسام الدين حسن الكاتي المتوفى سنة ٧٦٠هـ، وشرح الفاضل محمد بن حمزة الفناري المتوفى سنة ٨٣٤هـ، وشيخ الإسلام زكريا الأنصاري المتوفى سنة ٩٢٦هـ، شرح الفاضل إسماعيل بن مصطفى الگلنبوي المتوفى سنة ١٢٠٥هـ. وهذه الأربعة كلها مطبوعة، وعلى كل منها حواش كثيرة. ولعل أكثرها حظاً من الحواشي والشروح هو شرح الفاضل الفناري.

٢ ـ **رسالة في المنطق بالفارسية**. وهي رسالة وجيزة أخرجها محمد تقي دانش پژوه، مع الجزء المنطقي للهداية، وطبعت في مجلة دانشكده ادبيات وعلوم انساني، جامعة طهران، سنة ١٣٤٩ الهجرية الشمسية، ١٩٧٠م. العدد الثالث والرابع.

٣ ـ **خلاصة الأفكار ونقاوة الأسرار**. طبع بمؤسسه پژوهشى حكمت وفلسفه ايران، طهران، سنة ٢٠١٨م، بتقديم مهدي عظيمي وتصحيح مهدي عظيمي وهاشم قرباني، في ٤١٢ صفحة.

٤ ـ **دقائق الأفكار**.

كتب في علم الخلاف:

٥ ـ **الرسالة الزاهرة في فساد مقدمات مستعملة في علم الجدل**. وهي رسالة وجيزة قصد الأبهري فيها بيان فساد المقدمات الرائجة في زمانه، حيث قال في

آخرها: «تمَّت الإشارةُ إلى فساد المقدِّمات التي يستند إليها أكثر المباحثات. فمن أحكمها سهل عليه إبطال النكت المستعمَلة في زماننا».

طبعت الرسالةُ في مجلة فلسفه وكلام اسلامي، العدد الثاني، السنة الرابعة والأربعين، سنة ١٣٩٠هـش، ٢٠١١، ٢٠١٢م. بتحقيق مهدي عظيمي وهاشم قرباني.

٦ ـ **الرسالة الباهرة في الرسالة الزاهرة**. ومنه نسختان في آيا صوفيا برقم ٤٨٦٢، ٢٥٦٦.

٧ ـ **تهذيب النكت**. وجعله في ثلاثة أقسام: «القواعد التي يستند إليها الأدلَّةُ، وتركيب النكت، وتقرير المسائل الجزئية بالطرق التي تخصها. أوله: «أمَّا بعد حمد الله المنعم بهدايته والصلاة على خير خليقته إلخ» وآخره: «فلأنَّه حينئذٍ يلزم وجوب القطع في المرة الثالثة لانتفاء لازمه عدم وجوبه والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب».

منه ثلاث نسخ في مكتبات تركيا، ونسخة في مكتبة العلامة المرعشي قسم المنطق برقم ٥٠.

٨ ـ **رسالة في فساد أصول الأبحاث التي وضعها مبرز الجدليين**.

طبعت بعنوان «القوادح الجدلية» بدارسة وتحقيق د. شريفة بنت علي الحوشاني سنة ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م. قال الأبهري في أولها: «فأنا أورد في هذه الأوراق فسادَ أصول الأبحاث التي وضعها مبرز الجدليين». قالت المحقِّقة في الحاشية عند قوله: «مبرز الجدليين»: «هو ركنُ الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد العميدي السمرقندي الفقيه الحنفي المذهب.. توفي ببخارى سنة ٦١٤هـ».

٩ ـ المغني في علم الجدل.

كتب في الأقسام الثلاثة المنطق والطبيعي والإلهي:

١٠ ـ الهداية. وهو متن مشهور جداً. جعله الأبهريُّ في العلوم الثلاثة، ولكنَّه اشتهر لدى المتأخرين بقسميه الطبيعي والإلهي. وعليه شروح كثيرة. وأكثر من تداوله بالشرح والتدريس شرح القسمين وترك المنطقَ، حتى قال الفاضل الميبذي في أوائل شرحه: «ولمَّا نسجت عناكبُ النسيان على القسم الأوَّل ما كان مشهوراً، وصار كأن لم يكن شيئاً مذكوراً، فاقتصرتُ على شرح القسمَين الأخيرين»[١].

طبع القسمان الأخيران منه طبعات متعددة. وأمَّا القسم المنطقيُّ فأخرجه محمد تقي دانش پژوه على نسخة واحدةٍ، وطُبع في مجلة دانشكده ادبيات وعلوم انساني، جامعة طهران، سنة ١٣٤٩ الهجرية الشمسية، ١٩٧٠م. العدد ٣، ٤. كما أنَّ المتن الكامل (المنطق والطبيعي والإلهي) طُبع بتركيا في مجلة الإلهيات بجامعة مرمرة، أخرجه عبد الله يُرماز (Abdullah Yormaz)، ولكنه مليءٌ بالأخطاء الفاحشة.

ومن أشهر شروح القسمين الأخيرين شرح ميرك محمد بن مباركشاه البخاري المتوفى سنة ٧٤٠هـ، وشرح أحمد بن محمود ملا زاده الهروي، وشرح القاضي مير حسين بن معين الدين الميبذي المتوفى سنة ٩١١هـ، وشرح الحكيم محمد بن إبراهيم، ملا صدرا الشيرازي المتوفى سنة ١٠٥٠هـ. والأوَّل لا أعلمه مطبوعاً. والثاني حقَّقه الدكتور عبد الله يُرماز في رسالته الدكتوراه بجامعة مرمرة إسطنبول سنة ٢٠١٠م. ولا أعلمه نُشِر. والأخيران مطبوعان طبعات متعددة. وعلى كلٍّ واحد من هذه الشروح حواش متعددة مطبوعة، والأكثرُ مخطوط.

(١) الميبذي على هداية الحكمة (ص: ١٩)

وأمَّا الجزء المنطقي فكتبت عليه عدَّةُ شروح، ومما اهتديت إليه:

١ ـ شرحٌ لمجتبى الشاعر النخجواني ـ كما هو مكتوب أول الشرح ـ. شرح الأقسام الثلاثة المنطق والطبيعي والإلهي، ولكن الإلهي في ترتيبه مقدَّم على الطبيعي، فالكتاب ينتهي على الطبيعي في شرحه. أوَّل الشرح: «الحمدُ لمستحقِّ الحمد والثناءِ، وواهب النطق والبقاء، مُبدِع الأرض والسماء، ذي العزِّ والعظمة والكبرياء إلخ». وآخره: «فيكون النفس حادثة بحدوث البدن. وهو المطلوب. ومن أراد الوقوفَ على مذهب الحكماء فلينظر في مطوَّلاتهم. وليكن هذا آخر ما أردنا إيراده في شرح هذه الرسالة الموسومة بالهداية الأثيرية». وهو شرح متوسِّط وجيز.

ولم أطلع على شيء يتعلق بالشارح غير أنَّه عاش في القرن الثامن أو قبله. وذلك أنِّي ظفرتُ بنسخةٍ واحدةٍ من شرحه في مكتبة تشستربيتي، جاء في آخرها: «قد سوَّد هذه الأوراقَ بعون الله الملك الخلَّاق في يوم الجمعة آخر الربيع الآخر على يد العبد الحقير الفقير إلى رحمة ربه الكبير محسن بن خليل بن أدهم أحسن الله إليهما وإليه بغفرانه العميم في سنة ثلاث وسبعين وسبعمائة».

٢ ـ شرح منسوب إلى القاضي زاده الرومي موسى بن محمد المتوفى سنة ٨٤٠هـ. أوله: «الحمد لله مشرق الأنجم الزاهرة، ومُبدِع العِلل القاهرة إلخ». وآخره: «وأمَّا الثالث فمثاله يُعرَف ممَّا سبق. فلا يحتاج إلى ذكره منفرداً. هذا آخر ما أردنا ذكره في شرح هذا المختصر. والحمد لله بلا غايةٍ والصلاة على نبيِّه بلا نهايةٍ. والله أعلم».

صرَّح بنسبته إليه حاجي خليفة في الكشف (٢/ ٢٠٣٠) قائلاً: «وشرحُ المولى قاضي زاده منطقه، أوَّله: «الحمد لله مشرق الأنجم الزاهرة إلخ». ووجدت للشرح

نسختين في مكتبات تركيا إحداهما في الفاتح، والأخرى في لاله لي. جاء في أول نسخة لاله لي التصريح بالنسبة إليه هكذا: «شرح منطق الهداية للفاضل العلامة قاضي زاده الرومي رحمة الله تعالى».

وقد أعددتُ الكتاب للطبع وسأخرجه قريباً إن شاء الله. ولعلي أتكلَّم في مقدِّمته عن الكتاب وما يتعلَّق بالنسخ الموجودة بشيءٍ من التفصيل.

١١ ـ تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار. مخطوطٌ. وله عدَّة نسخ في مكتبات العالم. أوله: «أسبِّح لله نورِ الأنوار وكاشف الأسرار، مفتِّح أبواب الملكوت ومُشعشِع الأضواء من قدس الجبروت». وختامه: «وأمَّا القدح في الحجَّة الدالَّة على حدوث النفس وإيجادها في النوع وبقائها بعد البدن وإبطال التناسخ فليس عنها جوابٌ جيِّدٌ. فحصل التوقُّف في هذه المطالب. وليكن هذا آخر الكلام في العلوم الثلاثة. والحمد لله رب العالمين وصلواته على محمد وآله».

ذكر في أوَّله أنَّه يحرِّر فيه ما أدَّى إليه فكرُه واستقرَّ عليه رأيُه. وإليك نصُّه قال: «أمّا بعد؛ فإنَّا نشرع في تحرير ما أدَّى إليه أفكارُنا واستقرَّ عليه رأينا من القوانين المنطقية والعلوم الحِكمية. ونبيِّن فيه فسادَ أكثرِ الأصول المشهورة. ونسمِّيه بـ«تنزيل الأفكار في تعديل الأسرار».

وعلّق على الجزء المنطقيِّ منه المحقِّقُ الطوسيُّ وسمَّاه «تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار». وقال في آخره: «فهذا ما خطر ببالي على ما أورده هذا الفاضل في المباحث المنطقيّة من هذا الكتاب. وفي عزمي أن أتصفَّح باقي الكتاب إن ساعدني التوفيقُ، فأثبت ما يلوح لي على كلامه في سائر العلوم من هذا الكتاب إن شاء الله،

إنَّه الهادي إلى سواء الطريق»[١]. ولكنه لم يكتب على القسمين الآخرين.

وطبع كتاب الطوسي ضمن مجموعة منطق ومباحث ألفاظ بأنجمن آثار ومفاخر فرهنگی، طهران، سنة ٢٠٠٧م، بتحقيق عبد الله نوراني. واشتهر عند المتأخرين من أهل الهند بنقد التنزيل أيضاً، والمحقق الطوسي بناقد التنزيل، فقد يذكرونه في حواشيهم بهذا الاسم، وليس القصد أنَّ المنقول من كتابِ التنزيل.

١٢ ـ **بيان الأسرار**. جعله في العلوم الثلاثة المنطق والطبيعي والإلهي على الترتيب. أوله: «العظمة لك والجلال لكبريائك، اللهم يا واجب الذات ومفيض الخيرات إلخ». وآخره: «ربَّنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنَّك أنت الوهَّاب. والحمد لله رب العالمين». وله نسخة مهمة ضمن المجموعة التي كلها بخط الكاتبي وإجازة الأبهري. وهذا أول ما في المجموعة.

١٣ ـ **تخليص الحقائق**. جعله في العلوم الثلاثة المنطق والطبيعي والإلهي على الترتيب. أوله: «بعد حمد الله والثناء عليه كما هو أهله ومستحقه والصلاة على رسوله محمد وآله فإني حررت للمخلصين إلخ» وآخره: «فلا يمكن إعادة ما هو مميز كذلك الشخص فلا يمكن إعادة ذلك الشيخ. وليكن هذا آخر الكلام في هذه ارسالة والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين». وهو الثاني في تلك المجموعة.

١٤ ـ **رسالة المطالع**. جعله في العلوم الثلاثة على الترتيب المذكور. أوله: «أسعدك الله وإيَّانا بفضل منه ورحمةٍ لما سألت مني تحرير إلخ» وآخره: «وانسدَّ باب إثبات الصانع. وليكن هذا آخر كلامنا في هذا المختصر. وبه نختم الكتاب.

---

(١) تعديل المعيار (ضمن مجموعة منطق ومباحث ألفاظ) ص: ٢٤٨.

وربنا أعلم بالصواب. والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين».
وهو الثاني في المجموعة.

١٥ ـ **زبدة الحقائق**. جعله في العلوم الثلاثة، ولكنه خالف الترتيب السابق، فجعله في المنطق ثمَّ الإلهي، وسمَّاه علم ما قبل الطبيعة، ثم الطبيعي. أوَّله: «بعد شكر المنعم الواهب للفضائل والخيرات والصلاة على ذوات الأنفس المطهَّرة إلخ». وآخره: «ويُسمَّى نفساً قدسيَّةً. وهي أقوى مراتب النفس الإنسانية. وليكن هذا آخر الكلام في العلم الطبيعي». وهو آخر ما في المجموعة.

١٦ ـ **كشف الحقائق في تحرير الدقائق**. ذكر فيه أنَّه تأمَّل في الكتب الحكمية فوجد أنَّ أكثر ما يُذكر من الحجج في الطبيعي وما قبله واهيةٌ، وعرض لهم في قوانين المنطق سهوٌ وغلطٌ. فأراد أن يعمل كتاباً يحتوي على ملخَّص كلام الأقدمين من الحكماء المعتبرين، ويبيِّن فيه ما عرض لهم من الزلل، ويميز فيه الحقَّ عن الباطل والخطأ عن الصواب. وجعله في العلوم الثلاثة على الترتيب: المنطق ثم ما قبل الطبيعة ثم الطبيعي. ذكر الدكتور صاري أوغلي أنه أضخم كتاب للأبهري من حيث الحجم[1].

طبع بإسطنبول سنة ١٩٩٨م، في ٥٦٢ صفحة. حققه الدكتور حسين صاري أوغلي.

١٧ ـ **منتهى الأفكار في إبانة الأسرار**. حرر الأبهريُّ القسم المنطقيَّ منه مرتين. وطبع القسم المنطقي منه بتحريريه الأول والثاني بانتشارات حكمت، طهران، سنة ٢٠١٧م، بتصحيح مهدي عظيمي وهاشم قرباني، في ٢٨٧ صفحة.

---

(١) موسوعة أعلام العلماء (١/ ١٩٧)

١٨ ـ **عنوان الحق وبرهان الصدق**. يقول الأبهريُّ في أوَّله: «أمَّا بعدُ، فهذا تلخيصٌ في الحكمة حرَّرتُه لإخواننا في الدين ورفقائنا في طلب الصدق واليقين، ولكلِّ مَن خصَّه واهبُ العقل بنفسٍ زكيَّةٍ وهمَّةٍ عاليةٍ يطلبُ بها الحقَّ من حيث هو هو. وأوردت فيه الدقائقَ التي استخرجتُها من القوَّة إلى الفعل على سبيل الإيجاز». ومنه نسخة واحدة ـ ولعلها النسخة الوحيدة ـ بجامعة إسطنبول برقم ٣١٣٤.

١٩ ـ **إشارات**.

٢٠ ـ **المحصول**.

٢١ ـ **مراصد المقاصد**. منه نسخة في المكتبة العامة بديار بكر رقم ٢٠٢١.

٢٢ ـ **رسالة في السلوك/ كتاب الشكوك**.

٢٣ ـ **كلمات عشر/ مبدأ ومعاد/ آغاز وانجام**. وهي رسالة موجزة بالفارسية، في عشر كلمات: الكلمة الأولى في تقسيم الوجود والموجود، والثانية في المقولات، والثالثة في الأفلاك ومراتبها، والرابعة في الفلك الأعظم واللوح والقلم ووجود الحركة والحياة في الأفلاك، والخامسة في العناصر الأربعة، والسادسة في القوى الإنسانية، والسابعة في مراتب العقل، والثامنة في الخير والشر والقضاء الإلهي، والتاسعة في القوى النفسانية للإنسان وترتيب وجودها، والعاشرة في حال النفس بعد مفارقة البدن ومعنى الجنة والنار.

أولها: «شكر وسپاس مر خداى را كه بخشنده عقل وجانست وپديد آرنده زمين وآسمانست الخ». وآخرها: «كند نجات يابد واگر نه هلاک گردد. ونعود بالله

من الهلاك. وصيل الله على محمد وآله وصحبه الطيبين الطاهرين». وله نسخ كثيرة في مكتبات إيران[1].

٢٤ ـ **زبدة الأسرار**. أحال إليه الأبهري في كتابه الهداية مرتين، مرَّةً في آخر المنطق وأخرى في آخر الإلهيات، قال: «من أراد الاستقصاء في الحكمة والوقوف على مذهب الحكماء فليرجع إلى كتابنا المسمَّى بزبدة الأسرار». ومنه نسختان في مكتبات تركيا، نسخة في فيض الله وهي على عدم ترتيب صفحاتها ناقصة. والثانية في مكتبة قرمان العامة، وهي أيضا ناقصة.

**في علم الكلام:**

٢٥ ـ تحرير الدلائل في تقرير المسائل.

**في غيرها من الرياضي والهندسية و...:**

٢٦ ـ **تلخيص المجسطي**. صنفه لأجل تلميذه الحبيب نجم الكاتبي. أوَّلُه: «الحمد لواهب العقل ومفيض العدل. والصلاة على خير البرية محمد وآله. وبعدُ، فلمَّا صبحني مدَّةً من الزمان أعزُّ رفقائي عليَّ وأولاهم بالإحسان إليه لديَّ، وهو علي بن عمر بن علي القزويني... وأدَّى منتهى بحثه إلى النظر في صناعة المجسطي. فأردت أن أعمل له ملخَّصاً من كتب الأقدمين يحتوي على أسرارها بأوضح بيان إلخ». وآخره: «فب ح يساويه ط ط ح. وذلك ما أريدنا بيانه. وهذا آخرُ الكتاب. والحمد لله ربِّ العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله أجمعين».

ونسخة منه في أياصوفيا برقم ٢٥٨٣ مكرر.

---

(١) انظر: الفهرس الموحد للمخطوطات الإيرانية (١/ ٢١٣ ـ ٢١٤).

٢٦ ـ **إصلاح كتاب الأسطقسات في الهندسة لأقليدس/ إصلاح أصول أقليدس**. أوله: «الحمد لله على تتابع آلائه... وبعد فهذا إصلاح لكاتب الأسطقسات في الهندسة». وآخره: «تمت المقالة الثالثة عشرة.. وبها تم الكتاب والحمد لله رب العالمين والصلاة على محمد وآله أجمعين».

ونسخة منه بخط الفاضل نجم الكاتبي القزويني تلميذ الأبهري بمكتبة تشستربيتي برقم: ٣٤٢٤، في ١٢٦ لوحة. ونسخة بمكتبة مدرسه عالي شهيد مطهري سپهسالار، طهران، برقم ٥٤٠ في ٢٣١ لوحة. ونسخة في حسين جلبي رقم ٧٤٤. ومتحف الآثار برقم ٥٩٦.

٢٧ ـ **رسالة في پركار المقطوع**. ألَّفها الأبهري بعد قراءة رسالة الپركار التام على الشيخ كمال الدين ابن يونس. ومنه نسخة في مكتبة جامعة طهران، ١٢/ ٦٧٠ـ ف، في ٥ لوحات. ومكتبة مينوي طهران، ٦/ ٦٨ ـ ٢. ونسخة في أحمد الثالث برقم ٦/ ٣٤٥٥.

٢٨ ـ **غاية الإدراك في دراية الأفلاك**، في علم الهيئة. أوله: «الحمد لله خالق الأطوال ومفيض الأنوار ومحرك الفلك الدوار». نسخة منه في مكتبة ملي، طهران، قسم الهيئة، برقم د/ ١٧٢٦ في ١٤١ لوحة. ونسخة في المكتبة المركزية بجامعة طهران، برقم ١٠٨٢ ـ گ ١ ب ـ ١٢١ ب. ونسخة بمكتبة مانيسا برقم ١٧٠٦.

٢٩ ـ **مختصرٌ في علم الهئية**. وهو اختصار لكتابَي كوشيار بن لبان وجابر بن أفلح في علم الهيئة. منه نسخة في جار الله برقم ١٤٩٩، وليدن برقم ٣/ ١٧٣.

٣٠ ـ **رسالة في معرفة الأسطرلاب**. ومنه نسخة بمكتبة جار الله رقم ١٤٦٨. وفي النسخة خلط واضطراب.

٣١ ـ **الزيج الشامل**. أوله: «أحمد الله على تواتر آلائه وأشكره على تظاهر نعمائه حمداً يحقُّ بعظمته وشكراً يليق بكبرائه. وأصلي على محمد خير رسله وأنبيائه. وبعد فهذا زيج وضعتُه على مقتضى أوساط صححها الشيخ أبو الوفاء محمد بن أحمد البوزجاني». وآخره: «ونصل من طرفه إلى مركز الدائرة خطاً ونخرجه على الاستقامة فعليه القبلة. والله اعلم بالصواب». ورتبه على مقدمة وعشرة أبواب وخاتمة. وله نسخ: بمكتبة مجلس، طهران، برقم: ٦٤٢٢، ٦٤٤٥، والمكتبة الرضوية، مشهد برقم ١٢٠٨٦.

٣٢ ـ **الزيج المقنن**.

٣٣ ـ **الزيج الملخص**. ويعرف بالزيج الاختصار والزيج الأثيرين أيضاً.

٣٤ ـ **الزيد الاختياري**.

٣٥ ـ **شريط الأقطار**.

❊ ❊ ❊

# شروح وحواشي الهداية الأثيرية[١]

١ ـ شرح ميرك شمس الدين محمد بن مبارك شاه البخاري الجنكي المتوفى سنة ٧٤٠هـ[٢]. أوله: «أما بعد حمد الله فاطر ذوات العقول النورية إلخ»[٣].

١/ ١ ـ حاشية السيد الشريف الجرجاني علي بن محمد المتوفى سنة ٨١٦هـ[٤].

١/ ٢ ـ حاشية عبد الوهاب بن علي الحسيني الأسترابادي من رجال القرن التاسع[٥].

١/ ٣ ـ حاشية كمال الدين حسين بن خواجه شرف الدين عبد الحق الإلهي الأردبيلي المتوفى سنة ٩٥٠هـ[٦].

---

(١) الشروح والحواشي التي لم أذكر لها مرجعًا فهي على ثلاث: إما هو مطبوع فأنبه على أنه مطبوع، فلا أرجع إلى مصدر. والباقي على وجهين: إما هي حواشي لأهل الهند فالمرجع فيها كتاب الشيخ عبد الحي الكهنوي الإعلام بمن في الهند من الأعلام. وإما هي غير حواشي أهل الهند فهي من نسخ خطية عندي.

(٢) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٤٤)

(٣) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٩)

(٤) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٣٧)

(٥) الذريعة (٦/ ١٤٠)، مرآة الكتب (٣/ ٢٣٤)

(٦) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٣٧)، مرآة الكتب (٥/ ١٠٠)

١/ ٤ ـ حاشية على حاشية الجرجاني لأبي البقاء بن عبد الباقي الحسيني من رجال القرن الحادي عشر(١).

٢ ـ شرح فضل الله بن عبد الرحيم العبيدي من رجال القرن الثامن(٢).

٣ ـ شرح الأجزاء الثلاثة ـ المنطق والطبيعي والإلهي ـ لمجتبى الشارع النخجواني. له نسخة بمكتبة تشستربيتي.

٤ ـ شرح مولانا زاده أحمد بن محمود الهروي الخزرباني على ما سوى المنطق. أوله: باسمك اللهم يا أهل الحمد والثناء(٣).

٤/ ١ ـ حاشية المولى موسى بن محمود المعروف بقاضي زاده الرومي(٤).

٤/ ٢ ـ حاشية صلاح الدين معلم السلطان بايزيد خان. رده المولى خواجه في بعض المواقع(٥).

٤/ ٣ ـ حاشية خطائي على ملا زاده.

٤/ ٤ ـ حاشية المولى مصطفى بن يوسف المعروف بخواجه زاده المتوفى سنة ٨٩٣هـ. قال صاحب الشقائق(٦): «يحكي والدي عنه: «أني ما قصدت تأليف هذه الحاشية. وإنَّما قرأ عليَّ الشرح المذكور أبو بكر جلبي، وهو أخو أحمد باشا ابن ولي الدين، وكنت أكتب ما ظهر لي في مطالعتي على ورقةٍ

---

(١) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٣٧)

(٢) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٣٩)

(٣) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٨ ـ ٢٠٢٩)

(٤) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٩)

(٥) كشف الظنون (٢/ ٢٠٣٠)

(٦) الشقائق ص، ٨٤

أدفعها إليه وهو نظم تلك الأوراق كنظم السبحة»[١].

٤/ ٥ ـ حاشية الشيخ محمد بن محمود المغلوي الوفائي المتوفى سنة ٩٤٠ تذنيبا وتكميلا لحاشية خواجه زاده. كتبها للوزير إياس باشا وأتمها في سنة ٩٢٤[٢].

٤/ ٦ ـ حاشية صالح الدين[٣] أو صلح الدين.

٤/ ٧ ـ حاشية مولانا حسين الخراساني السمناني[٤].

٤/ ٨ ـ حاشية خضر شاه بن عبد اللطيف المنتشوي المتوفى سنة ٨٥٣[٥].

٤/ ٩ ـ حاشية خليل بن فاضل بن إسحاق[٦].

٤/ ١٠ ـ حاشية مسعود الرومي.

٥ ـ شرح محمد بن الشريف الحسيني الجرجاني المتوفى سنة ٨٣٨هـ[٧]. سماه حل الهداية. أوله: هدايتك ربنا في الرواية والدراية[٨].

٦ ـ شرح المولى قاضي زاده الرومي المتوفى بعد سنة ٨٤٠هـ منطقه[٩].

---

(١) وانظر: كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٩)

(٢) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٩)

(٣) كشف الظنون (٢/ ٢٠٣٠)

(٤) كشف الظنون (٢/ ٢٠٣٠)، الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٤٠)

(٥) كشف الظنون (٢/ ٢٠٣٠)

(٦) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٤٠)

(٧) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٣٩)

(٨) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٩)

(٩) كشف الظنون (٢/ ٢٠٣٠)

٧ ـ شرح القاضي مير حسن بن معين الدين الميبذي الحسيني المتوفى سنة ٩١٠هـ. أوله: الهداية أمر من لديك إلخ[١].

٧/ ١ ـ حاشية المولى مصلح الدين محمد بن صلاح اللاري الأنصاري المتوفى سنة ٩٧٧هـ[٢]. مطبوع.

٧/ ١/ ١ ـ حاشية الفاضل الكفوي على اللاري مطبوع.

٧/ ١/ ٢ ـ حاشية المولى الفاضل قره خليل على اللاري.

٧/ ١/ ٣ ـ حاشية الفاضل زين العابدين على اللاري.

٧/ ١/ ٤ ـ حاشية الفاضل نثاري على اللاري.

٧/ ١/ ٥ ـ حاشية الفاضل حيدر بن أحمد الكردي الحسين آبادي على اللاري.

٧/ ١/ ٦ ـ حاشية الفاضل محمد بن عباس الكردي الخوشابي على اللاري.

٧/ ١/ ٧ ـ حاشية المولى شهرلي زاده على اللاري.

٧/ ١/ ٨ ـ حاشية المولى قره باش علي أفندي على اللاري.

٧/ ١/ ٩ ـ حاشية الفاضل الكانقري على اللاري.

٧/ ١/ ١٠ ـ حاشية الفاضل الكلنبوي على اللاري. مطبوع.

٧/ ١/ ١١ ـ حاشية الفاضل محمد الصاروخاني.

٧/ ٢ ـ حاشية لطف الله بن إلياس الرومي المتوفى سنة ٩٢٩[٣].

٧/ ٣ ـ حاشية نصر الله بن محمد الخلخالي المتوفى سنة ٩٤٦[٤] على الميبذي.

---

(١) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٩)

(٢) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٩)

(٣) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٩)

(٤) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٩)، الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٤٥)

٧/ ٤ ـ حاشية بير محمد بن علاء الدين علي الفناري[١].

٧/ ٥ ـ حاشية كمال الدين حسين بن خواجه شرف الدين عبد الحق الإلهي الأردبيلي المتوفى سنة ٩٥٠هـ[٢].

٧/ ٦ ـ حاشية عبد الحي بن عبد الوهاب الأشرفي الجرجاني المتوفى سنة ٩٥٩هـ[٣].

٧/ ٧ ـ حاشية الأمير فخر الدين محمد بن حسين الأسترابادي الحسيني. أوله: «الحمد لله الحليم الحكيم»[٤].

٧/ ٨ ـ حاشية ميرزا جان حبيب الله الباغنوي المتوفى سنة ٩٩٤[٥].

٧/ ٩ ـ غاية الهداية على شرح الهداية لمحمد بن حسن العلمي، من رجال القرن العاشر[٦].

٧/ ١٠ ـ حاشية حسين بن حسن الخلخالي المتوفى سنة ١٠١٤هـ[٧].

٧/ ١١ ـ حاشية القاضي نور الله الشوشتري المتوفى سنة ١٠١٩هـ[٨].

٧/ ١٢ ـ حاشية ملا شمسا شمس الدين محمد المتوفى سنة ١٠٩٨هـ[٩].

---

(١) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٩)

(٢) الذريعة إلى تصانيف الشيعة (٢/ ٤٠٣)، مرآة الكتب (٥/ ١٠٠).

(٣) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٤٥)

(٤) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٩)، الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٤٥)

(٥) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٤٥)

(٦) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٤٥)

(٧) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٤٥)

(٨) الذريعة (٦/ ١٤٠)

(٩) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٤٥)

٧/ ١٣ ـ حاشية أسد الله الكونباني، من رجال القرن الحادي عشر[١].

٧/ ١٤ ـ حاشية عبد الوحيد الگيلاني[٢].

٧/ ١٥ ـ حاشية مير محمد صادق المتوفى سنة ١١٣٥هـ[٣].

٧/ ١٦ ـ حاشية الفاضل الهندي بهاء الدين محمد بن تاج الدين الحسن الأصبهاني المتوفى سنة ١١٣٧هـ[٤].

٧/ ١٧ ـ حاشية الأمير محمد طاهر[٥].

٧/ ١٨ ـ حاشية السيد الأمير نظام الدين عبد الحي بن عبد الوهاب بن عبد الوهاب بن علي الحسيني الجرجاني الأشرقي القاضي في هراة[٦].

٧/ ١٩ ـ حاشية الشيخ الفاضل مولانا محمد بن الحسن العلمي الأحمد نگري.

٧/ ٢٠ ـ حاشية الشيخ الفاضل عبد الحكيم بن شمس الدين السيالكوتي.

٧/ ٢١ ـ حاشية الشيخ الفاضل محمد هاشم بن محمد هادي العلوي الشيرازي.

٧/ ٢٢ ـ حاشية الشيخ إسماعيل بن وجيه الدين المراد آبادي المشهور باللندني.

٧/ ٢٣ ـ حاشية الشيخ تراب علي بن نصرت الله العباسي الخير آبادي.

---

(١) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٤٥)

(٢) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٤٥)

(٣) الذريعة (٦/ ١٣٩)

(٤) هداية الطالب إلى مصادر كتاب المكاسب (ص، ١٨٩)

(٥) الذريعة (٦/ ١٣٩)

(٦) الذريعة (٦/ ١٣٩)

٧/ ٢٤ ـ حاشية الشيخ الفاضل دوست محمد بن محمد أمير الحنفي الأفغاني الكابلي ثم الطوكي.

٧/ ٢٥ ـ حاشية المولى الفاضل أنور علي.

٧/ ٢٦ ـ حاشية الشيخ الفاضل عبد الحليم اللكهنوي.

٧/ ٢٧ ـ حاشية الشيخ الفاضل عين القضاة بن محمد وزير الحسيني الحنفي النقشبندي الحيدر آبادي ثم اللكهنوي.

٨ ـ شرح معين الدين السالمي. وهو شرح ممزوج بالقول بسط فيه المباحث الحكمية غاية البسط وحقق على وجه لا مزيد عليه. أوله: الحمد لله مفيض الأضواء من غير اللاهوت»[١].

٩ ـ شرح سعد الدين مسعود بن محمد القزويني شرحا ممزوجا مختصرًا. أوله: «اللهم يا نور الأنوار ومدبر كل دوار إلخ»[٢].

١٠ ـ حاشية فصيح الدين محمد النظامي المتوفى سنة ٩١٩ على الهداية. ذكرها في حبيب السير[٣].

١١ ـ شرح أمين الدولة[٤].

١٢ ـ شرح مسمى بالنهاية. وأوله: «إن الموجود بذاته أولى بالوجود عن العالمين»[٥].

---

(١) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٩)

(٢) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٩)

(٣) كشف الظنون (٢/ ٢٠٢٩)

(٤) كشف الظنون (٢/ ٢٠٣٠)

(٥) كشف الظنون (٢/ ٢٠٣٠)

١٣ ـ شرح خواجه صائن الدين[١].

١٤ ـ شرح بايزيد بن شبلي المحمود آبادي من رجال القرن التاسع الهجري[٢].

١٥ ـ شرح محمد بن يوسف البحر آبادي من رجال القرن العاشر الهجري[٣].

١٦ ـ شرح شمس الدين محمد الحنفي التبريزي من رجال القرن العاشر[٤].

١٧ ـ شرح محمود بن محمد النيريزي من رجال القرن العاشر[٥].

١٨ ـ شرح صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي المتوفى سنة ١٠٥٠هـ[٦].

١٨/ ١ ـ حاشية مستعد خان محمد المتوفى سنة ١١٣٦هـ[٧].

١٨/ ٢ ـ حاشية العلامة بحر العلوم محمد بن محمد المتوفى سنة ١٢٢٥هـ[٨].

١٨/ ٣ ـ حاشية الشيخ المولوي عبد العزيز بن أحمد الدهلوي المتوفى سنة ١٢٣٩هـ[٩].

١٨/ ٤ ـ حاشية محمد حسن الهندي[١٠].

---

(١) كشف الظنون (٢/ ٢٠٣٠)

(٢) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٤٤)

(٣) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٦٩)

(٤) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٦٩)

(٥) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٦٩)

(٦) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٧٠)

(٧) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٧٠)

(٨) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٧٠)

(٩) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٧٠)

(١٠) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٧٠)

١٨/ ٥ ـ حاشية مهدي خوئي[١].

١٨/ ٦ ـ حاشية محمد تقي بن حسين بن دلدار علي النقوي اللكنهوي المتوفى سنة ١٢٨٩هـ[٢].

١٨/ ٧ ـ حاشية الميرزا حسن بن المولى علي النوري. طبعت مع الشرح[٣].

١٨/ ٨ ـ حاشية السيد حسين بن دلدار علي النقوي اللكنهوي المتفى سنة ١٢٧٣هـ[٤].

١٨/ ٩ ـ حاشية السيد حيدر علي الهندي المتوفى سنة ١٣٠٢هـ[٥].

١٨/ ١٠ ـ حاشية السيد دلدار علي بن محمد معين النقوي النصير آبادي اللكنهوي المتوفى سنة ١٢٣٥هـ[٦].

١٨/ ١١ ـ حاشية آغا علي المدرس. طبعت مع الشرح[٧] قديماً وحديثًا.

١٨/ ١٢ ـ حاشية المولوي أبو الحسن حسينعلي فتح فوري اللكنهوي. طبع.

١٨/ ١٣ ـ حاشية القاضي ارتضاء علي خان بن مصطفى علي الگوپاموي. طبع.

١٨/ ١٤ ـ حاشية مولوي محمد سعد الله المراد آبادي. طبع.

١٨/ ١٥ ـ حاشية العلامة عبد الحي اللكنهوي. طبع.

---

(١) الفهرس الموحد (٢٠/ ٩٧٠)

(٢) الذريعة (٦/ ١٣٨)

(٣) الذريعة (٦/ ١٣٨)

(٤) الذريعة (٦/ ١٣٨)

(٥) الذريعة (٦/ ١٣٨)

(٦) الذريعة (٦/ ١٣٨)

(٧) الذريعة (٦/ ١٣٨)

١٨/ ١٦ ـ حاشية العلامة حمد الله بن شكر الله السنديلوي صاحب الشرح المشهور على سلم العلوم.

١٨/ ١٧ ـ حاشية الشيخ الفاضل أحمدي بن وحيد الحق الهاشمي الجعفري البهلواري.

١٨/ ١٨ ـ حاشية الشيخ تراب علي بن شجاعت علي الدهلوي الأمروهي ثم اللكهنوي.

١٨/ ١٩ ـ حاشية الشيخ صادق بن علي الصديقي البهتروي الغازيبوري.

١٨/ ٢٠ ـ حاشية الشيخ الفاضل فيض أحمد بن غلام أحمد العثماني الأموي البدايوني.

١٨/ ٢١ ـ حاشية الشيخ مبارز علي النقوي الحسيني السهسواني.

١٨/ ٢٢ ـ حاشية الشيخ محمد معين بن مبين الأنصاري اللكهنوي.

١٨/ ٢٣ ـ حاشية الشيخ الفاضل نعيم الدين بن فصيح الدين الحنفي القنوجي.

١٨/ ٢٤ ـ حاشية الشيخ الفاضل ولي الله بن حبيب الله الأنصاري اللكهنوي.

١٨/ ٢٥ ـ حاشية ميرزا أبي الحسن بن محمد الطباطبائي الزاوري الأصفهاني الشهير بجلوة المتوفى سنة ١٣١٤هـ. طبع قديما بإيران على هامش شرح الهداية[١].

١٨/ ٢٦ ـ رسالة للشيخ أحمد بن وحيد الحق ـ السابق ذكره ـ في شرح مبحث المثناة بالتكرير من شرح ملا صدرا.

١٨/ ٢٧ ـ حاشية الشيخ الفاضل ملا مبين بن محب الأنصاري اللكهنوي على مبحث المثناة بالتكرير.

---

(١) الذريعة (٦/ ١٣٨)، مرآت الكتب (١/ ١٨٧)

١٨/ ٢٨ ـ رسالة الشيخ معين الدين بن خيرات علي الحسيني الكاظمي الكَروي في مبحث المثناة بالتكرير من شرح الهداية.

١٩ ـ مصباح الدراية شرح هداية الحكمة لملا عبد الرزاق اللاهيجي المتوفى سنة ١١٢١هـ. وله نسخة بمكتبة مجلس الشورى.

١٩/ ١ ـ تعليقات على مصباح الدراية للشارح نفسه.

٢٠ ـ شرح هداية الحكمة العلامة محمد رشيد بن محمد مصطفى العثماني الجونبوري.

٢١ ـ حاشية على هداية الحكمة للشيخ سعد الله بن عبد الشكور الحسيني السَّلوني.

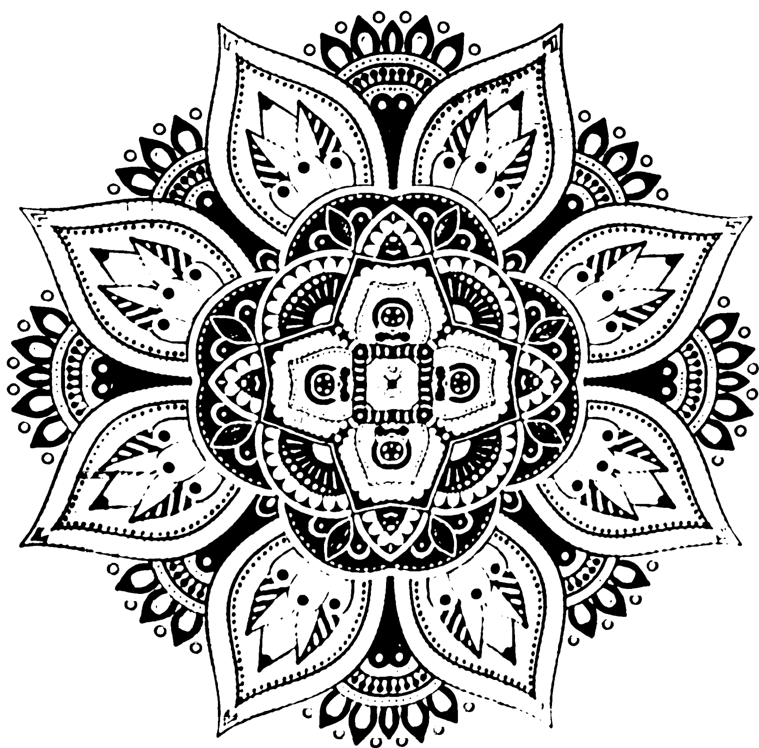
٢٢ ـ شرح هداية الحكمة للشيخ الفاضل عبد الحق بن فضل حق بن فضل إمام الخير آبادي. مطبوع.

٢٣ ـ شرح هداية الحكمة للشيخ الفاضل عبد الوهاب بن إحسان علي السريندوي البهاري.

٢٤ ـ حاشية الفاضل سعادت حسين على الهداية.

٢٥ ـ حاشية الفاضل عبيد الله القندهاري على الهداية وعلى حاشية سعادت حسين.

***



# وصف النسخ الخطيَّة

كتاب الهداية لكونه كتابًا درسيًّا منذ قرونٍ كثرت نسخُه، وخاصةً إذا ضممنا ما أدرجه الشرَّاح ضمن شروحهم من متن الكتاب. وكثرة النسخ موجبة لكثرة الاختلاف والحيرة في بعض الأحيان وكثرة التردد في كثير من الأحيان في اختلافات لفظية بسيطة لا دخل لها في المعنى المقصود؛ فلأجله لم أجعل نسخ الشروح أصلًا أرجع إليه لبيان الاختلاف، على أني لم أسقطها من الاعتبار تمامًا، فاستعنت بها في ترجيح ما في واحدة من النسخ المعتمدة، وقد أشرت لهذا في بعض المواضع. وكذلك تركت النظر في النسخ الناقصة الشاملة للقسمين فقط. والحاصل أن عمدتي في المقارنة كانت النسخ الكاملة التي شملت الأقسام الثلاثة كلها المنطق والطبيعي والإلهي. وكانت عندي هذه النسخ للكتاب كاملة:

١ ـ مكتبة جار الله برقم ١٤١٠.

وهي مجموعة تشمل عدة كتب، هي:

أ: القواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية للعلامة الحلي. تبدأ من اللوحة ٢ظ، وتنتهي باللوحة ٨٤ و. وكل لوحة تشتمل ١٦ سطرًا. وفيها تصحيحات وتعليقات بخط الناسخ. وفي آخرها: «فرغ من تنميق هذه الرسالة صباح الأربعاء

في المدرسة الجمالية صانها الله عن الآفات حسن بن أبي طالب مستغفرًا الله تعالى في أوائل ذي القعدة سنة ٧١٧ هجرية نبوية عليه السلام».

ب: الرسالة الزنكية في المنطق لمحمد بن حسين النيسابوري. وهي رسالة وجيزة في ثلاث لوحات تبدأ من من اللوحة ٨٤ ظ، وتنتهي باللوحة ٨٥ و. والناسخ هو ناسخ الكتاب السابق ولكنه كتبه بخط أصغر. وفي ختامها: «تمت كتابته في شهر ذي القعدة لسنة ٧١٨ في المدرسة الجمالية بسبزوار حماها الله تعالى عن البلوى».

ج: الهداية الأثيرية، وهي كتابنا الذي نخرجه، تبدأ من اللوحة ٨٥ ظ، وتنتهي باللوحة ١١٠ و. كل لوحة ١٦ سطر. وبها تصحيحات وتعليقات بخط الناسخ وبخط غيره. وفي آخرها: « تمَّت الهدايةُ الأثيريَّةُ بعون الله وحسنِ توفيقه ليلةَ الأربعاء في المدرسة الجماليَّة بكُورة سَبْزَوَار على يدَي العبد المذنب الراجي رحمةَ الباري حسنِ بنِ أبي طالبِ الطَّبَرِيِّ حامداً ومصلِّياً على نبيِّه وآله. اللَّهم أصلح أموره بالعلم. في ذي الحجة لسنة ٧١٧».

د: هذه الثلاثة مجلد واحد كاغذها وكاتبها واحد، ثم ألحق بها كتاب آخر الكاغذ والكاتب كلاهما مختلفان عن المجموعة السابقة. وهو حاشية العلامة الدواني على رسالته الزوراء. تبدأ من اللوحة ١١١ و، وتنتهي به المجموعة على اللوحة ١٣٧ ظ. وعدد الأسطر ١٥.

٢ ـ مكتبة بغداد لي وهبي ٨٦٣.

وهي في ٢٣ ورقة. وعدد الأسطر ٢١. نسخت سنة ٧٥٠. وفيها تصحيحات، ولكن الخطأ فيها غير قليل.

٣ ـ مكتبة حسن حسني باشا ١٢٢٩.

وهي مجموعة تضم عدة كتب كلها بخط كاتب واحد:

أ: الهداية الأثيرية، تبدأ من اللوحة ١ظ، وتنتهي باللوحة ٢٧ظ. وعدد الأسطر في كل لوحة ٢١ سطرًا. وبها تصحيحات وتعليقات. وفي ختامها: «تمَّت الهدايةُ في الحكمة بعون الله وحسنِ توفيقِه على يدي العبد الضعيف محسن بن إدريس البكبازاري غفر الله لهما ولجميع المسلمين في تاريخ خمس وسبعين وسبعمائة».

ب: كتاب في المناظرة، لم يذكر له اسم ولا ذكر مؤلفه، والغالب أنه كتاب الفصول للشيخ برهان الدين محمد بن محمد النسفي الحنفي المتولى سنة ٦٨٧هـ. وقد تناوله النسفي نفسه بالشرح وطبع شرحه بعنوان «شرح الفصول في علم الجدل». وأما المتن ـ كتابنا الذي ضمن المجموعة ـ فقد جاء اسمه في المصادر بعناوين مختلفة: الفصول في علم الجدل، أو المقدمة البرهانية في الخلاف، أو الفصول في علم الجدل، أو الفصول البرهانية في الجدل، أو المقدمة النسفية[1].

وسأذكر القرينة في نسبة الكتاب إليه في التعريف بالكتاب التالي في المجموعة.

تبدأ من اللوحة ٢٨ظ، وتنتهي باللوحة ٣٩و. نسخت سنة ٧٧٥. وعدد الأسطر في كل لوحة ٢١ سطرًا.

ج: الرسالة الزاهرة في فساد مقدمات مستعملة في علم الجدل للفاضل أثير الدين الأبهري. وهو شرح لكتاب الفصول ـ الكتاب السابق في المجموعة ـ وقد صرَّح به الأبهري في المقدمة قال: «وقد صنَّف الإمام العالم المحقق برهان الملَّة

(١) انظر مقدمة محقق الكتاب شرح الفصول في علم الجدل لبرهان الدين النسفي (ص، ١ ـ ١٨).

والدين النسفي قدس الله روحه مقدِّمةً في هذا العلم مشتملةً على أبحاث عجيبةٍ ونكاتٍ غريبةٍ، فأردت أن أشرح لها وأبيِّن ما فيها وأشير إلى ما يرد عليها»، ولكن لكثرة تعقبه ورده عليه سماه بما تراه.

والعبارة التي ينقلها الأبهري ـ في سياق نقل كلام الماتن النسفي ـ هو نفس الرسالة السابقة في المجموعة. فيتبين أن الرسالة السابقة هي للنسفي والله أعلم.

تبدأ من اللوحة ٣٩ظ، وتنتهي باللوحة ١٠٥و، وعدد الأسطر ٢١. وانتهى نسخه في آخر شوال سنة خمس وسبعين وسبعمائة على يد كاتبه محسن بن إدريس البكبازاري.

د: كتاب في الخلاف، لم يذكر اسمه ولا اسم مؤلفه، بخط الناسخ السابق، تبدأ من اللوحة ١٠٦ظ، وتنتهي باللوحة ١٤٢و. فرغ منها الناسخ سنة ثمان وسبعين وسبعمائة.



# منهجي في العمل

١ ـ جعلت نسخة جار الله أصلًا لقدمها، ورمزت لها بحرف «ج». ثم حسن حسني باشا ورمزت لها بحرف «ح»، ثم بغداد لي وهبي ورمزت لها بحرف «ب».

٢ ـ قيدت أول اللوحات عن نسخة جار الله، ولكني في إثبات المتن لم أتقيد بها تماما، بل قد رجحت ما في نسخة حسن حسني باشا بقرائن ترجحها. وقيدت اختلاف النسختين كلها إلا ما هو الواضح اليقيني أنه خطأ كتابة فلم أدرجه، وهو ليس كثيرًا.

٣ ـ أما نسخة بغداد لي وهبي فبدأت بإثبات اختلافاتها فظهر أن الأخطاء فيها كثيرة، وإثبات تلك الاختلافات كلها وهي واضحة أنها خطأ من الكاتب فلم يكن فاضلا، فتركت إثبات اختلافاتها، ولم أرجع إليها بعده إلا في مواضع التأييد، وهي قليلة.

٤ ـ كتبت المتن من نسخة جار الله ما دام وجوه الاختلافات متساوية.

٥ ـ أثبت التعليقات التي في نسخة جار الله كلها إلا في مواضع قليلة جدا لم أستطع قراءتها. وختمت التعليقة بحرف «ج». إشارة إلى أنها منقولة من نسخة جار الله. فالفرق بين بيان اختلاف النسخ مع التعليق أن اختلاف النسخ

يبدأ بحرف ج ـ على تقدير بيان اختلاف ما في نسخة جار الله ـ، وأما التعليق فينتهي بحرف ج، فانتبه لهذا.

٦ ـ كل ما زدته في المتن من إدراج عناوين للفصول والهدايات أو بيان بداية اللوحة للنسخة الخطية جعلته بين المعكوفتين [].

٧ ـ علقت على الكتاب وحاولت الالتزام بأمور:

أ: رجعت إلى كتاب زبدة الأسرار في إيضاح ما ذكره المصنف في الهداية. ونقلت منه، وهذا في الكتاب كله، وسيلاحظه القارئ في موضعه إن شاء الله.

ب: الجزء المنطقي من الكتاب طبع قديمًا في مجلة إيرانية، ثم المتن الكامل ـ الجزء المنطقي والطبيعي والإلهي ـ طبع في مجلة تركية. ولكنهما طبعتان غير مشهورتين، فلم يشتهر أمر الجزء المنطقي ولم يصل إلى عامة القراء، وأما الجزءان الباقيان ـ الطبيعي والإلهي ـ فأمرهما مشهور وهما بالمتناول للقراء. هذا كان السبب في أن أعتني بالجزء المنطقي أكثر من الجزئين اللاحقين، فرجعت إلى الزبدة، وقارنته بإيساغوجي ونبهت على مواضع الخلاف، وشرحت وجوه الاختلاف وما يتضمنها هذا الخلاف من معان.

ج: أمّا الجزء الطبيعي فمرجعي في التعليق هي: زبدة الأسرار وشرح ملا زاده الهروي والميبذي وملا صدرا. وقد أرجع إلى غيرها وهي مبينة في مواضعها.

د: المقصود الأصلي للتعليقات إيضاح المقصود، وأما المناقشة وذكر ما يرد وما يجاب به و.... فالرجوع إلى الشروح والحواشي الموجودة والمخطوطة هو الطريق، والله الموفق.

***

# نماذج من النسخ الخطية



بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتمم بالخير الحمد لله رب العالمين و
الصلوة على خير خلقه محمد وآله أجمعين أما بعد فهذه رسالة في المنطق أمليتها لبعض إخواني
على سبيل الارتجال مستعينا بالله ولي التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل فصل
اللفظ إما دال بالمطابقة وهو الذي يعتبر دلالته بالنسبة إلى تمام مسماه كالإنسان بالنسبة
إلى الحيوان الناطق وإما دال بالتضمن وهو الذي يعتبر دلالته بالنسبة الجزء المسمى كالإنسان
بالنسبة إلى الناطق وإما دال بالالتزام وهو الذي يعتبر دلالته بالنسبة إلى الأمر الخارجي
الذهني كالحمار بالنسبة إلى البليد ثم الدال بالمطابقة إما مفرد وهو الذي لا يدل جزؤه
على جزء معناه وإما مؤلف وهو الذي بخلافه كرامي الحجارة ثم المفرد إما جزئي وهو
الذي يمنع نفس تصور مفهومه من الشركة كزيد وإما كلي وهو الذي بخلافه والكلي إما
ذاتي وهو الذي لا يكون خارجا عن حقيقة الجزئيات التي تحته كالحيوان بالنسبة
إلى الإنسان وغيره وإما عرضي وهو الذي بخلافه كالكاتب والضاحك بالنسبة
إلى الإنسان ثم الذاتي إما جنس وهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق
في جواب ما هو كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان وما الأجناس فوقه يسمى جنس الأجناس
وإما فصل وهو الكلي المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في ذاته كالناطق بالنسبة
إلى الإنسان وإما نوع وهو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالعدد فقط كالإنسان
بالنسبة إلى أفراده وقد يقال لفظ النوع على ما يدخل مع غيره تحت جنس

اللوحة الأولى من نسخة ج

اتصلت بالعالم القدسي في حضرة جلال رب العالمين في مقعد صدق عند
مليك مقتدر فإن لم تحصل القوة النظرية عن العوائق ولم يبق فيها الهيئات
المادية تصير بسبب تلك الهيئات محجوبة عن الاتصال بالسعادة
فتتأذى بها أذى عظيما لكن ليس هذا الأمر لازما لأن الأمر عارض غريب ولم
من تلك الأفعال التي كانت تبقى تلك الهيئة بتكررها فصل
النفوس الناطقة إذا ظهر لها أن من شأنها إدراك الحقائق بكسب المجهول
من المعلوم لزم لها من هذا الكسب شوق إلى كمال ما فإذا فارقت ولم يحصل
معها سبب الكمال يعرض لها الألم العظيم وهو ألم النار الروحانية الموقدة
التي تطلع على الأفئدة فصل النفوس الناطقة التي لم
تكتسب العلم والشرف إذا فارقت البدن وكانت خالية عن الهيئات
البدنية الردية حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الألم فكانت
البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء وأما إذا لم تكن خالية عن
الهيئات البدنية فيتنافر بفقدان البدن وتبقى في كدر الهيولى مقيدة
بسلاسل العلائق فتكون في عقوبة وعذاب أليم ومن أراد الاستقصاء
في الحكمة والوقوف على مذاهب الحكماء فليرجع إلى كتابنا المسمى بـ[illegible]
الأسرار والله ولي الأبرار

تمت الهداية الأثيرية بعون الله [illegible] ليلة [illegible]
في المدرسة [illegible] ببلدة سبزوار على يدي أحقر [illegible]
ربه الباري [illegible] حامدا ومصليا على [illegible]
في ذي الحجة لسنة ٧٦٧

اللوحة الأخيرة من نسخة ج

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله حق حمده والصلوة على رسوله محمد وآله وصحبه من بعده

فهذه رسالة في المنطق أمليتها لبعض الإخوان على سبيل

الارتجال مستعينًا بالله ولي التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل

**فصل** اللفظ اما دال بالمطابقة وهو الذي يعتبر دلالته

بالنسبة الى تمام مسماه كالانسان بالنسبة الى الحيوان الناطق واما دال

بالتضمن وهو الذي يعتبر دلالته الى جزء المسمى كالانسان

بالنسبة الى الناطق واما دال بالالتزام وهو الذي يعتبر دلالته بالنسبة

الى لازم المسمى في الذهن كالحمار بالنسبة الى البليد ثم الدال بالمطابقة

اما مفرد وهو الذي لا يدل جزؤه على جزء معناه واما مؤلف

وهو الذي يكون على خلافه [illegible] واما جزئي وهو الذي يكون

نفس تصوره مانعا من الشركة كزيد واما كلي وهو الذي يخالفه

الكلي اما ذاتي وهو الذي لا يكون خارجا عن حقيقة جزئياته التي

تحته كالحيوان بالنسبة الى زيد وعمرو واما عرضي وهو الذي يخالفه

كالكاتب والضاحك للانسان ثم الذاتي اما جنس وهو الكلي المقول

على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحيوان بالنسبة الى

الانسان وغيره والاجناس تنتهي الى جنس الاجناس واما

فصل وهو الكلي المقول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته كالناطق بالنسبة

الى الانسان واما نوع وهو الكلي المقول على كثيرين بالعدد فقط

كالانسان بالنسبة الى افراده وقد يقال لفظ النوع على ما يحمل عليه

جنس [illegible] قريب كالحيوان والنبات بالنسبة الى الجسم النامي ويسمى

ثم المفرد

اللوحة الأولى من نسخة ب

كتابنا المسمى بمنتهى الأسرار تمت والحمد لله رب العالمين
والصلوة على سيد الأنبياء المرسلين خصوصا على
سيدنا محمد خاتم النبيين وآله الطيبين
الطاهرين وصحبه الكرام المتحابين
يوم الرابع عشر من جمادى
الأولى في تاريخ سنة خمس
وستمائة ٩

اللوحة الأخيرة من نسخة ب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله حق حمده والصلاة على رسوله محمد وآله أجمعين

أما بعد فهذه رسالة في المنطق أمليتها لبعض الإخوان

تسهيلاً للارتجال مستعيناً بالله ولي التوفيق وهو حسبنا

ونعم الوكيل **فصل** اللفظ إما دال بالمطابقة وهو

الذي يعتبر دلالته بالنسبة إلى تمام مسماه كالإنسان بالنسبة

إلى الحيوان الناطق وإما دال بالتضمن وهو الذي يعتبر

دلالته بالنسبة إلى جزء المسمى كالإنسان بالنسبة إلى الناطق

وإما دال بالالتزام وهو الذي يعتبر دلالته بالنسبة إلى لازم

المسمى الذهني كالحمار بالنسبة إلى البليد ثم الدال

بالمطابقة إما مفرد وهو الذي لا يكون جزؤه دالاً على جزء معناه

وإما مؤلف وهو الذي بخلافه كرامي الحجارة ثم المفرد إما جزئي

وهو الذي يكون نفس تصور مفهومه مانعاً من الشركة كزيد وإما

كلي وهو الذي بخلافه والكلي إما ذاتي وهو الذي لا يكون

خارجاً عن حقيقة الجزئيات التي تحته كالحيوان بالنسبة إلى

زيد وإما عرضي وهو الذي بخلافه كالكتابة

بالنسبة إلى الإنسان ثم الذاتي إما جنس وهو المقول

على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو كالحيوان بالنسبة

إلى الإنسان والفرس وإن لم يكن فوقه جنس يسمى جنس الأجناس

وإما نوع وهو المقول على الكثير المتفقين في جواب أي نوع

هو كالناطق بالنسبة إلى الإنسان وإما نوع وهو كلي مقول على كثيرين

اللوحة الأولى من نسخة ح

ان بعضها لكن ليس هذا الامر لازما بل الامر على خلافه

[illegible] الى ان تبقى تلك الهيئة بتكررها

هداية: النفوس الناطقة اذا ظهر لها

ان من شأنها ادراك الحقائق بكسب المجهول من المعلوم

لزمها من هذا الكسب شوق الى الكمال فاذا فارقت

وليس معها سبب الكمال يعرض لها الالم العظيم وهو الم

نار الروحانية الموقدة التي تطلع على الافئدة

هداية: النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم والشوق

فاذا فارقت البدن وكانت خالية عن الهيئات البدنية

الردية حصل لها النجاة من العذاب والخلاص من الالم

وكانت للبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء واما

اذا لم تكن خالية عن الهيئات البدنية فتتألم بفقدان

البدن وتبقى فيه كدورة الهيولى متقيدة بسلاسل العلائق

فتكون في غصة وعذاب اليم ومن اراد الاستقصاء في الحكمة

والوقوف على مذهب الحكماء فليرجع الى كتابنا المسمى

بزبدة الاسرار

تمت الهداية في الحكمة بعون الله وحسن توفيقه

وقد وقع الفراغ على يدي العبد الضعيف محسن بن [illegible] غفر الله له ولجميع المسلمين في تاريخ خمس وسبعين [illegible]

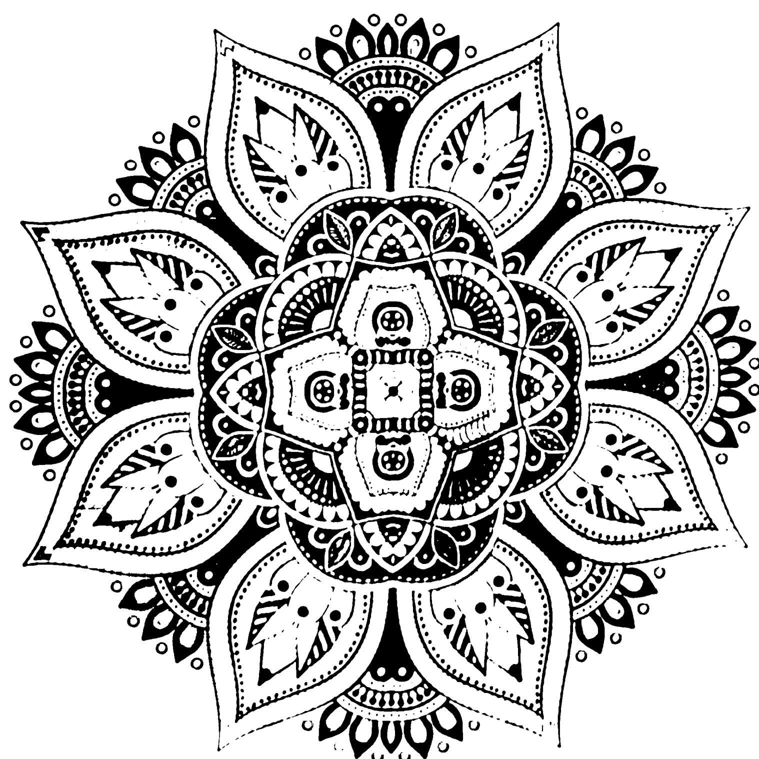
الاسم كلمة وكل كلمة اما اسم واما فعل واما حرف ينتج الاسم اما اسم واما فعل واما حرف يلزم انقسام الشيء على نفسه وعلى غيره

الناطق حيوان وكل حيوان اما انسان او غير انسان ينتج من الناطق اما انسان او غير انسان

اللوحة الأخيرة من نسخة ح

# الهداية

الأقسام الثلاثة المنطق والطبيعي والإلهي





/[٨٥ظ]

ربِّ يسِّر وتمِّم بالخير والعافية(١)

الحمد لله رب العالمين(٢)، والصَّلاة على خير خلقه(٣) محمد وآله(٤) أجمعين.

أما بعدُ؛ فهذه رسالةٌ(٥) في المنطق أمليتُها لبعض الإخوان على سبيل الارتجال مستعينًا بالله تعالى وليِّ التوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

* * *

---

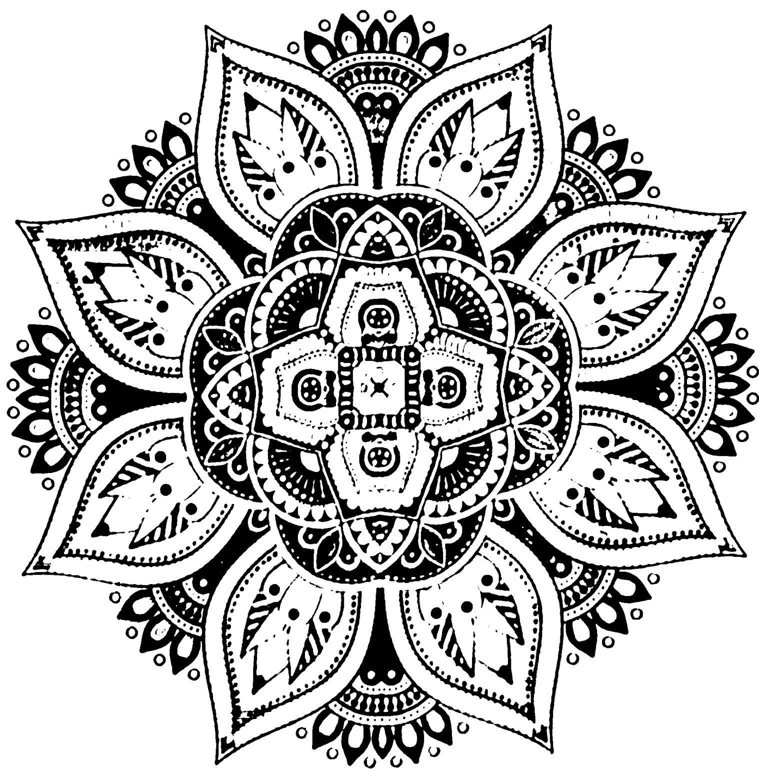
(١) ح: بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين. ب: رب تمم بالخير.

(٢) ب: حق حمده.

(٣) ح: على رسوله.

(٤) ب: والصلاة على رسوله محمد وآله وصحبه من بعده.

(٥) في هامش ب بخط مختلف + سميتها بالهداية.



# القول في المنطق[١]

[وهو يشتمل على فصول:

فصلٌ في المفردات

هداية في المعرِّف

فصلٌ في القضايا

هداية في التناقض

هداية في العكس المستوي

فصلٌ في القياس

هداية في المختلطات

هداية في قياس الخلف

هداية في قياس الضمير

هداية في الصناعات الخمس

هداية في الغلط في القياس]

* * *

---

(١) ب ـ القول في المنطق.

# فصلٌ

## [في المفردات]

## [أقسام الدَّلالة اللفظية الوضعية]

اللفظُ إمَّا دالٌّ بالمطابقة، وهو الذي تُعتبَر دلالتُه[1] بالنسبة إلى تمامِ مسمَّاه كالإنسان بالنسبة إلى الحيوان الناطق.

وإمَّا دالٌّ بالتضمُّن، وهو الذي تُعتبَر دلالتُه بالنسبة[2] إلى جزء المسمَّى[3] كالإنسان بالنسبة إلى الناطق.

وإمَّا دالٌّ بالالتزام، وهو الذي تُعتبَر دلالتُه بالنسبة إلى لازمِ المسمَّى في الذِّهن[4]

---

(١) أي بالوضع. ج

(٢) ب ـ بالنسبة.

(٣) سوَّى الماتنُ الفاضلُ هنا في الدَّلالات الثَّلاث في التعبير. وهو صنيعه في زبدة الأسرار وغيره من كتبه. لكنّه في إيساغوجي زاد في دلالة التضمُّن قيد «إن كان له جزءٌ» وأشار به إلى عدم لزوم التضمن للمطابقة. وترك هذا القيدَ في الالتزام. فذكرُه في التضمُّن، وإهمالُه في الالتزام ـ وهو يأتي بعده مباشرة ـ يُوهِم اختياره مذهب الإمام الرازيِّ في لزوم الالتزام للمطابقة. ولكنَّه خالف مذهب الإمام في التنزيل وردّ عليه فيه كما هو قول الجمهور.

(٤) أي يجب أن يكون المعنى الذي دلّ عليه اللفظُ بالالتزام بحالةٍ متى حصل المعنى في الذِّهنِ حصل ذلك المعنى فيه، لأنّه إن لم يكن كذلك استحال فهمُه من اللَّفظ، لانتفاء وضعه له، وانتقالِ الذهنِ من المسمّى إليه حينئذٍ

ولا يُشترط في الالتزام الخارجيُّ، أي لا يجبُ أن يكون المعنى الذي دلَّ اللَّفظُ عليه بالالتزام بحالةٍ متى حصل المسمّى في الخارج حصل ذلك المعنى فيه، لتحقُّق مثل هذه الدلالة حيث امتنع اللزومُ الخارجيُّ بينهما، كدلالة لفظ العدم على الملكة، وأحد الضدَّين على الآخَر. ج

كالحمار بالنسبة إلى البليد(١).

## [المفرد والمؤلَّف]

ثمَّ الدَّالُّ بالمطابقة(٢) إمَّا مفردٌ، وهو الذي لا يكون جزؤه دالًّا على جزء معناه(٣)، وإمَّا مؤلَّفٌ(٤)، .........................................

---

(١) ينبغي التنبُّه هنا أنَّ التضمُّن فيه حيثيَّة الجزئيَّة، والالتزام فيه حيثيَّة اللُّزوم. كلتاهما معتبرةٌ، وإن لم تُذكرا. ومن فوائد هذا القيد الخروجُ من إيراد انتقاض تعاريف الدلالات بعضها ببعض.

ومن فوائده أيضاً الإشارة إلى الفرق بين دلالة التضمن والالتزام وبين المجاز، وقد قُرِّر في موضعه، حيث يكون دلالة الالتزام في لفظ الحمار على البليد ـ مثلاً ـ من حيث إنَّ الحمار يدل على معناه الموضوع له، والبلادة لازمة للمعنى الموضوع له. فيكون دلالة الحمار على البلادة من حيث إنَّها تلزم المعنى الموضوعَ له. وليست أنَّه يُطلَق لفظُ الحمار ويُراد البليدُ مباشرةً لأجل هذه العلاقة بين الحمار والبلادة، حيث يتحقق هناك وضعٌ عامٌّ. وتفصيل المسألة في أوائل الفنِّ الثاني من شرحي العلامة التفتازاني على تلخيص المفتاح وحواشيهما.

والشارح الفاضل قاضي زاده الرومي ـ شارح منطق الهداية ـ لم يستحسن مثال الماتن للدلالة الالتزامية وقال: «والمثالُ الذي ذكره المصنِّف لدلالة الالتزام غيرُ جيِّدٍ، لأنَّ البليدَ غيرُ لازمٍ لمسمَّى الحمار بالمعنى المذكور. فالصَّواب أن يُقال: كدلالة أحد المتضايفَين على الآخَر».

(٢) وجه اعتبار المطابقة هنا، وعدمُ اعتبار التضمُّن والالتزام تجده بالتفصيل في شرح القطب على الشمسية مع حاشية السيد، فراجعهما للمزيد.

(٣) وهو أنواع: ١ ـ ما ليس له جزءٌ مثل «ق». ٢ ـ ما له جزءٌ لكن لا يدلُّ على شيءٍ كزيد. ٣ ـ ما له جزءٌ دالٌّ على معنى، لكن لا على معنى الجملة كعبد الله علَماً. ٤ ـ ما له جزءٌ دالٌّ على معنى الجملة لكن لا يُقصَد الدلالةُ عليه، كالحيوان الناطق إذا جُعِل اسمَ شخصٍ إنسانيٍّ. ج

(٤) ويُسمَّى المركَّبَ والقولَ. ج | الماتن الفاضل رحمه الله قد يقابل المفردَ بالمؤلَّف ـ كما فعل هنا وفي زبدة الأسرار، وإيساغوجي و... وقد يقابله بالمركَّب ـ كما في بيان الأسرار وتنزيل الأفكار.

وقد يصرِّح بمساواته ـ مؤلَّفاً ومركَّباً ـ بالقول. وخالف في التنزيل فجعل المركَّب أعمَّ من القول

وهو الذي يخالفه[1] كرامي الحجارة[2].

## [الجزئيّ والكليّ]

ثمَّ المفردُ إمَّا جزئيٌّ[3]، وهو الذي يكون نفسُ مفهومه[4] مانعًا من الشركة[5]

---

فقال: قال: «واللفظ إن قصد بجزء منه دلالة على شيء حيث هو جزؤه فهو المركَّب. فمنه ما يدلُّ كلُّ جزء منه دلالةً على شيءٍ غيرِ ما يدلُّ عليه الآخَرُ كالحيوان الناطق، ويُسمَّى «قولاً». ومنه ما ليس كذلك كالإنسان البشر». انتهى كلامه.

(١) ب: يكون مخالفًا.

(٢) لا يخفى أنَّ مباحث الألفاظ ليست جزءً من المنطق، وإن تسامحوا بجعلها جزءً من قسم التصورات. وقد جعلها بعضهم ـ منهم الخونجي في الكشف والأرموي في المطالع ـ من المقدمة. وذلك لأنَّ البحث عن الألفاظ ليس من صناعة المنطقي. وتبعاً لهذا فإنَّهم يتبعون في مباحث الألفاظ تقاسيم أهل اللغة عامَّةً.

وهذا يسبِّب بعضَ الخلل في بعض المفاهيم، منها في مثالنا هذا ـ رامي الحجارة ـ مثلاً، فإنَّه مركَّب كما نصَّ عليه هنا. ومثلُه «جبلٌ من ياقوت». وهم يذكرونه مثالاً للكليِّ الممكن الوجود الذي لا فردَ له في الخارج. ومقتضاه أنّه من أقسام المفرد.

وحلُّه أنَّ المفرد عند المنطقي هو المقابل للقضية. فالمركَّب التقييدي من أقسام المفرد عنده، كما نصّ عليه السيِّد في حواشيه على القطبي. والتفصيل في مقامٍ آخر إن شاء الله.

(٣) ب: وإما جزئيٌّ. ـ ثم المفرد. وصحَّ في الهامش بخط مختلف.

(٤) كذا عبارة المؤلف في زبدة الأسرار (لوحة ٨٠). وعبارته في إيساغوجي تختلف، ففيه: «نفسُ تصور مفهومه». والمانع من الشركة هو المفهوم، ولكنه لما كان منعُه بشرط حصوله في الذهن ـ أي بشرط تصوره ـ تسامحوا وزادوا لفظة «تصور» قبل المفهوم.

(٥) التقابل بين الجزئيِّ والكليِّ هو تقابل العدم والملكة. وفي التعريف الذي اختاره الماتن الفاضلُ الإشارةُ إلى أنّ الجزئيَ هو الملكة، والكليّ العدمُ. وواضحٌ أنَّ الملكة مقدَّمةٌ على العدم فقدَّم تعريفَ الجزئيِّ، ولكنه في إيساغوجي قدَّم تعريف الكليِّ لأنّه المقصود بالبحث.

كزيد[١]، وإمَّا كليٌّ، وهو الذي يخالفه[٢].

* * *

وقد يعكس الأمر، فيُجعَل الكليُّ ملكةً والجزئيَّ عدماً بتعريف الكليِّ: ما يجوِّز العقلُ صدقَه على كثيرين. والجزئيّ خلافُه.

فإن قيل: المنطق لا يُبحَث فيه عن الجزئيِّ، فلِمَ ذكره هنا؟ فالجواب: أنَّ ذكر الجزئيِّ هنا باعتبار المفهوم. ومفهومه كليٌّ. كما قال الفاضل قاضي زاده.

(١) لفظة «زيد» يُقال لها «جزئيٌّ» بالعَرْض، لأنَّ بحث المنطقيِّ عن المعنى مقصودٌ بالذات، وعن اللَّفظ بالعَرْض، وكذلك لفظة «الإنسان» فإنَّه كليٌّ بالعَرْض. ج

(٢) كالإنسان. ج

## [الكليَّات الخمس]

## [الكليُّ الذاتيُّ والعَرَضيُّ]

والكليُّ إمَّا ذاتيٌّ، وهو الذي لا يكون خارجًا عن حقيقة الجزئيَّات التي تكون[1] تحتَه[2]، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان وغيره، والإنسان بالنسبة إلى[3] زيدٍ وغيره؛ وإمَّا عَرَضيٌّ، وهو الذي يخالفه[4] كالكاتب والضَّاحك بالنسبة إلى الإنسان[5].

## [أقسام الكليِّ الذاتيِّ]

ثمَّ الذاتيُّ إمَّا جنسٌ، وهو الكليُّ المقولُ على كثيرين[6] مختلفين بالحقائق[7] في جواب ما هو[8]، كالحيوان بالنسبة إلى الإنسان وغيره[9].

وما لا جنسَ فوقَه يُسمَّى «جنسَ الأجناس».

---

(١) ح ب ـ تكون.

(٢) عبارة الماتن الفاضل رحمه الله هذه أحسن من عبارته في إيساغوجي حيث عرَّف الذاتي هناك بقوله: «وهو الذي يدخل في حقيقة جزئيَّاته». إذ لا يستقيم عدُّ النوع من الذاتيات على هذا التعريف. وهو يعدُّه منها في إيساغوجي، كما هو المشهور عند الجمهور. وأمَّا عبارته هنا فموافق له تماماً.

(٣) ب ـ الإنسان وغيره، والإنسان بالنسبة إلى.

(٤) أي يكون خارجاً عن حقيقة ما تحتَه من الجزئيَّات. ج

(٥) ح: كالكتابة والضحك للإنسان. ب: كالكاتب والضاحك للإنسان.

(٦) خرج الجزئيُّ. ح

(٧) خرج النوع. ج

(٨) خرج باقي الكليات. ج | وهو سؤال عن الحقيقة. ج

(٩) ج ـ وغيره. | والفرس. ج.

وإمَّا فصلٌ(١)، وهو الكليُّ المقول على الشيء في جواب أيُّ نوعٍ هو(٢)، كالناطق بالنسبة إلى الإنسان(٣).

وإمَّا نوعٌ، وهو الكليُّ المقول(٤) على كثيرين(٥) مختلفين بالعدد فقط(٦)،

---

(١) قدَّم في إيساغوجي النَّوعَ على الفصلِ، فذكر الجنسَ، ثمَّ النَّوعَ ثُمَّ الفصلَ. وذلك باعتبار أنَّ الجنس والنوع يقعان في جواب ما هو. والفصلُ يختلف عنهما فيه. وأمَّا هنا فقدَّم الفصلَ، فذكر الجنسَ ثمَّ الفصلَ ثمَّ النَّوعَ. وذلك باعتبار أنَّ الفصل ـ كالجنس ـ جزءُ النوع. والجزءُ مقدَّم على الكلِّ.

(٢) لم يقل: «أي شيءٍ هو» كما يذكر في هذا الموضع عموماً، لأنَّه قال في زبدة الأسرار (فيض، لوحة ٨٥): «وقد يكون جوابُ أيِّ شيءٍ هو بعينه هو جواب ما هو، فإنَّك إذا قلت: «أيُّ شيءٍ هو؟» فقد طلبتَ جميعَ ما له بعد الشيئية، وهي صفةٌ خارجةٌ. فقولك: «أي شيء هو؟» طلبٌ للماهيَّة».
وهذا قبولٌ منه لرأي الإمام الرازي في شرحه على الإشارات (١/ ٩٨ ـ ٩٩، ضبعة مفاخر) حيث قال: «وههنا سرٌّ، وهو أنَّ جواب «ما هو» وجواب «أي شيء هو» واحدٌ، لأنَّ الشيئيَّة من قبيل العوارض، لا من قبيل المقوِّمات. والطالب بأيِّ شيء يطلب ما وراءَ الشيئية. فهو إذنْ طالبٌ لكلِّ المقوِّمات التي هي المطلوبةُ بما هو».
وقد اصطلح القوم على أنَّ الواقع في جواب «أيُّ شيء هو» لا يصحُّ أن يقع جواباً لـ«ما هو»، كما هو حاصلُ كلامِ الفاضل القطب الرازي في المحاكمات (على هامش شرح الطوسي ١/ ٨٨).
ولنرجع إلى عبارة الماتن فنقول: اختار في تعريف الفصل «أيُّ نوعٍ» بدل «أيُّ شيء» لأنَّه ـ على تقدير «أيُّ شيء» ـ لا يكون التعريف مانعاً، لدخول الجنس، بل النوع أيضاً، إذ المقول في جواب ما هو قد يقع في جواب أي شيء ـ بناءً على رأي الماتن ـ.

(٣) ح: كالناطق للإنسان.

(٤) ح: كليٌّ مقولٌ.

(٥) ب ـ كثيرين.

(٦) اين معنى نوع حقيقي است. ج. وترجمته: هذا معنى النوع الحقيقي. | قال الفاضل قاضي زاده في شرحه على منطق الهداية: «واعلم أنَّه لو قال مكان «مختلفين بالعدد فقط»: «متَّفقين بالماهية»

كالإنسان بالنسبة إلى آحاده[١].

وقد يُقال لفظُ «النوع» على ما يدخل مع غيره تحت جنسٍ قريبٍ/ [٨٦و] كالحيوان[٢] والنَّبات[٣] بالنسبة إلى الجسم النامي، فيسمَّى[٤] «نوعًا إضافيًّا».

وما لا نوعَ تحتَه من الأنواع الإضافية يُسمَّى «نوعَ الأنواع»[٥].

## [أقسام الكليّ العرَضيّ]

وأمَّا العَرَضيُّ فهو إمَّا خاصَّةٌ[٦]، وهو الذي يختصُّ[٧] بنوعٍ واحدٍ[٨] كالكاتب

لكان أولى، إذ الغرض من النوع بيانُ اتِّفاق أفراده، لا اختلاف أعداده، على ما لا يخفى». | هكذا العبارة في النسخ الخطية. وقد نبَّه الشارح الفاضل قاضي زاده الرومي أنَّه ينبغي أن يكون زيادة «في جواب ما هو». وقاله: «ولعل هذا سقط من قلم النسَّاخ».

(١) زيدٍ وبكرٍ وعمروٍ. ج

(٢) نوعٌ إضافيٌّ. ج

(٣) نوعٌ إضافيٌّ. ج

(٤) ح: ويُسمّى.

(٥) كالإنسان. ج

(٦) ورسمها الشيخ [انظر: الإشارات والتنبيهات ص: ١١] بأنَّها كليَّةٌ مقولةٌ على أفرادِ حقيقةٍ واحدةٍ فقط قولاً عرَضياً. ج

(٧) أي محمولًا على أفرادِ حقيقةٍ واحدةٍ فقط. ج

(٨) عبَّر عنه في إيساغوجي بـ«حقيقة واحدةٍ». وأوردوا على قوله: «يختصُّ بنوعٍ واحدٍ» أنَّه غيرُ جامعٍ، لعدم شموله خاصَّةَ الجنس. كما صرَّح به القاضي زاده في شرحه على منطق الهداية.

وهو وإن ورد على ظاهر عبارته هنا، ولكنه مندفع عنه في الحقيقة. وذلك لأنَّ الخاصة إنَّما تعرض الشيءَ باعتباره حقيقةً واحدةً. وهي النوع. وخاصة الجنس إنَّما تلحق الجنسَ باعتباره حقيقةً واحدة متحصِّلةً. والجنس - أي مصداق الجنس - باعتباره حقيقة واحدة نوع.

على أنَّه يمكن الجواب عنه بأنَّ المراد بالنوع هو الإضافي. وكذلك بأنَّ المراد بالنوع هو الحقيقة

والضاحك بالنسبة إلى الإنسان.

وإمَّا عَرَضٌ[١] عامٌّ[٢]، وهو الذي يُوجَد في نوعين[٣] فصاعدًا كالسَّواد[٤] والنَّوم[٥].

وكلُّ واحدٍ من الخاصَّة والعَرَض العامِّ إمَّا لازمٌ، وهو الذي لا ينفكُّ عن الماهية البتَّةَ[٦]، .........................................

---

كما وقع في لغة اليونانيين.

وإلا فيمكن مؤاخذة قوله عن العرضي العامِّ في إيساغوجي: «يعمُّ حقائقَ غير واحدة» بمثل هذا الإيراد، حيث لا يكون مانعاً لشموله خاصَّةَ الجنس. إذ يعمُّ حقائقَ غيرَ واحدةٍ.

ولا ينبغي أن يخفى أنَّ هذه الكليات الخمس أمورٌ اعتباريَّةٌ، فما نأخذه جنساً إنَّما هو جنسٌ باعتبارٍ. وقد يمكن أن نعتبره على وجهٍ يكون به نوعاً. وتفصيل الكلام بحيث ينجلي به المرام لا يسعه المقام، فلينظر في المطوَّلات.

(١) ب ـ عرض.

(٢) ورسموه بأنَّه كليٌّ مقولٌ على كثيرين مختلفين بالحقائق لا في جواب ما هو، قولاً عَرَضياً. فالكليات خمسةٌ: ثلاثةٌ ذاتيَّةٌ، وهي الجنس والفصل والنوع. اثنان عَرَضيَّان، وهما الخاصَّة والعَرَض العامُّ. ج

(٣) ح: النوعين.

(٤) ح + والبياض.

(٥) وكالمشي. ج

(٦) ح ـ البتة. | قال في زبدة الأسرار: «وأمَّا العرضيُّ فينقسم إلى ما يدوم بدوام الماهية. وهو اللاَّزم، كالضاحك بالقوَّة للإنسان، وإلى ما لا يدوم بدوام الماهية. وهو العرضيُّ المفارِقُ، كالضاحك بالفعل للإنسان». وكلام المصنف هنا ـ في الهداية ـ اختصار موافق للزبدة. فالظاهر أنه يعني بقوله: «لا ينفكُّ عن الماهية البتة» ما شرحه في الزبدة ـ أي «يدوم بدوام الماهية» ـ.

والمشهور في كتب المتأخرين أنهم يعرِّفون العرضيَّ اللازمَ بما يمتنع انفكاكُه كما هو في الشمسية والتهذيب، حتَّى إنَّ العلامة التفتازاني في التهذيب يقسِّم المفارق إلى ثلاثة: دائمٍ، وزائلٍ بسرعة،

وإمَّا مفارقٌ، وهو الذي يخالفه[١].

مثالُ الخاصَّة اللازمةِ الضِّحكُ[٢] بالقوَّة للإنسان. ومثال الخاصَّة المفارقةِ الضِّحكُ[٣] بالفعل للإنسان. ومثال العَرَض العامِّ اللازمِ الزَّوجيةُ[٤] للأربعة.

وزائلٍ ببطؤ.

ويوافقُهم كلامُ المصنِّف في عامَّة كتبه منها إيساغوجي وبيان الأسرار والمطالع، ففيه صرَّح بامتناع الانفكاك في تعريف اللازم.

ويرد على المشهورِ الاعتراضُ المشهورُ بأنَّ الدوام لا يخلو من الضرورة. والجواب المشهور عنه هو أن تقسيمهم هذا مبنيٌّ على قولهم المشهور من أنَّ الدائمة أعم مطلقاً من الضرورية في بادئ الرأي، نظراً إلى مجرد المفهوم وإن لم يكن جائزاً في نفس الأمر. وليس من وظائف الفنِّ هذا بناء الكلام على الأصول الدقيقة.

واستضعفه العلامة الجلال في حاشيته على التهذيب وغيرُه. وأوَّل كلامَ القوم وقال (ص: ٢٨، طبعة قزان): «لو أريد بالدوام ما يدوم بعد حصوله ما دام الموضوع كالأمراض التي لا يمكن بُرؤها من تفرُّق الاتصال وغيره، وبالزائل ما يزول مع بقاء الموضوع لم يرد ذلك». والكلام يطول في ذكر مناقشات القوم فليراجع الحواشي من أرادها.

ويخلص من هذا كلِّه أنَّ عبارة المصنِّف هنا أحسنُ من عبارته في إيساغوجي. والله تعالى أعلم.

(١) صنيعُ المصنِّف هنا أحسنُ منه في إيساغوجي، حيث قدَّم في إيساغوجي العرضيَّ اللازمَ والمفارق، ثمَّ ذكر الخاصَّة والعرضيَّ العامَّ. وأمَّا هنا فذكر الخاصَّةَ والعرضيَّ العامَّ أوَّلاً، ثمَّ جعل اللازم والمفارق في ذيلهما. وهذا أحسن كما لا يخفى على العارف بعادة القوم.

(٢) ح: الضاحك. | لا يخفى أنَّ العرضي من أقسام الكليات الخمس التي تُحمَل على أفرادها بالمواطأة. فالصحيح في المثال هو الضَّاحك. ولكن القوم يتسامحون في المثال لوضوح المراد. وبعضهم وجَّه تسامحهم توجيهاً حسناً، بأنَّهم إنَّما مثَّلوا بالمبدء دون المشتقّ، لئلا يَتوهَّم المبتدي أنَّ المقصود بالمثال هو الذات.

(٣) ح: الضاحك.

(٤) ج: كالزوجية.



ومثالُ العَرَض العامِّ[١] المفارقِ السَّوادُ للإنسان وغيره[٢].

* * *

(١) يعني در غير اين محلّ نيز وجود دارد. ج. وترجمته: «يعني: يتحقَّق في غير هذا المحلّ أيضاً».

(٢) ج: كالسواد للقرطاس. ب ـ وغيره.

# هدايةٌ[١]

## [في المعرِّف]

المعرِّف للماهية إمَّا حدٌّ وإمَّا[٢] رسمٌ. وكلُّ واحدٍ منهما إمَّا تامٌّ وإمَّا[٣] ناقصٌ.

أمَّا الحدُّ التامُّ فهو القول[٤] الدالُّ على حقيقة الشيء. فيجب أن يُوضَع[٥] فيه الجنسُ القريب، ويُقرَن به الفصلُ[٦]، كالحيوان الناطق في حدِّ الإنسان.

وأمَّا الحدُّ الناقص فهو الذي يتألَّف من جنسٍ بعيدٍ وفصلٍ، أو من عَرَضٍ عامٍّ وفصلٍ[٧] كقولنا: «الجسم الناطق» أو «الموجود[٨] الناطق» في تعريف الإنسان.

أمَّا[٩] الرسم التَّامُّ فهو الذي يتألَّف من جنسٍ قريبٍ وخاصَّةٍ[١٠] كقولنا:

---

(١) ب: فصلٌ | المعرِّف للشيء هو الذي يقتضي تصوُّرُه تصوُّرَ الشيء، أو يقتضي تميُّزَ ذلك الشيءِ من كلِّ ما عداه.

ويلزم بالاضطرارِ أن يكون المعرِّفُ عينَ المعرَّف، وأن يكون معلوماً قبل ذلك الشيء، وأن يكون أجلى منه عند العقل، وأن يكون مساوياً له في العموم والخصوص. ج

(٢) ب: أو.

(٣) ب: أو.

(٤) أي المركّب. ج

(٥) ب: يوضح.

(٦) الفصلُ القريبُ. ج

(٧) وأيضا من فصلٍ وحده. ج

(٨) ب: والموجود | عرضٌ عامٌّ. ج

(٩) ح: وأمّا.

(١٠) ح: الجنس القريب والخاصّة. ب: الجنس والخاصّة. | أي من الخاصة البيِّنة اللازمة [١]. ج

| [١] هذا تنبيهٌ شريفٌ، ولكن لا يختص بالرسم التام، بل الخاصة في التعريف ـ سواء كان تامّاً



«الحيوان الضاحك» في تعريف الإنسان.

وأمَّا الرسم الناقص[1] فهو الذي يتألَّف من جنسٍ بعيدٍ وخاصَّةٍ، أو من عرضٍ

---

أو ناقصاً ـ يجب أن تكون البينة اللازمة. كما هو ظاهر من كلام القطب الرازي في شرح المطالع (١/ ٣٢٥، ٣٤١). والوجه فيه ما قال القطب في شرح المطالع (١/ ٣٢٥): «والأولى أن يقال: لمَّا كان المطلوب من التعريفات إيضاحَ الماهية المعرَّفة، فإذا أُرِيد إيضاحُها بالأمور الخارجة فلا بُدَّ أن يكون بأقرب الأمور إليها، إذ ليس في البعيد إيضاحٌ وكشفٌ يُعتدُّ به. ولا خفاء في أنَّ أقرب الأمور الخارجة إلى الماهية اللَّوازم البيِّنة. فتعيَّن التعريفُ بها».

(١) اكتفى المصنف في إيساغوجي بقوله: «والرسم الناقص هو الذي يتركَّب من عرضيَّات تختصُّ جملتُها بحقيقةٍ واحدةٍ إلخ». وكأنَّه لأجل شهرة كلام القوم في العرض العام أحب أن يذكر ما قد يختفي على المبتدئ، لأنَّهم عامَّة يذكرون أنه لا عبرة بالعرض العام في التعريفات. فأحبَّ أن يُنبِّه ما هو المستثنى منه، أو إلى أنَّ الخاصة كما يُطلَق على ما هو المشهور وهي البسيطة، يُطلَق على ما رُكِّبت من عَرَضيَّات تختص جملتها بحقيقة واحدة وهي المركَّبة. ولكنَّه لا يفهم منه جواز ذكر العرض العام مطلقاً، خصوصاً وقد قيَّده بقوله: «تختصُّ جملتُها بحقيقةٍ واحدةٍ».

وأمَّا هنا فأجاز التعريف بالعرض العامِّ والخاصَّة، وجعله رسماً ناقصاً. وكذلك فعل في الحد الناقص حيث أجاز التعريف بالعرض العام والفصل.

وزاد في زبدة الأسرار ما يزيد المسألة أكثر قال: «وأما الناقص فهو الذي يوضع فيه جنس بعيد أو عرضي عامٌّ، وتقرن به الخاصة اللازمة كما يقال للإنسان بأنه الجسم الضاحك أو الموجود الضاحك». ومثله قال في الحدِّ الناقص: «ثمَّ الماهية كما تُعرَّف بالحدِّ التامِّ فكذلك تُعرَّف بالجزء المساوي لها إذا كان الغرضُ هو التمييز بالذاتيات. وطريقُه أن يُوضَع فيه جنسٌ بعيدٌ أو عَرَضٌ عامٌّ، ويُقرَن به الجزءُ المساوي لها، كما يقال للإنسان بأنَّه الجسم الناطق أو الموجود الناطق. ويُسمَّى هذا النوعُ حدّاً ناقصاً».

ويمكن للناظر أن يجمع كلامه في الرسم الناقص هنا، بأن يأخذ كلامه في إيساغوجي على وجهٍ عامٍّ يشمل ما ذكره هنا أيضاً، لأنَّه لمَّا جاز تمييز الشيء بما يختص به باجتماع أمور كل واحدٍ منها عرضيٌّ عامٌّ، فجوازاه بما يميزه بخاصَّة وعرضي عامٍّ أولى. فإن اعتُذِر عنه بأنَّ الخاصة تكفي مؤنة

عامٍّ وخاصَّةٍ[١] كقولنا: «الجسم الضاحك» أو «الموجود[٢] الضاحك» في تعريف الإنسان.

* * *

---

التميز، فلا يبقى إلى العرضيِّ المقترن به حاجةٌ، فيقال له: هذا لا يدل على عدم الجواز، نعم، قد يكون هذا سبباً لعدم ذكره. والله تعالى أعلم.

ولا يخفى أنَّ العبرة بالعرضي العامِّ في التعريفات هو مذهب المتقدمين. والمتأخرون لم يعتبروه. ولكن ذهب غير واحد من المحققين من المتأخرين إلى ترجيح مذهب المتقدمين ـ وهو الذي يلوح إليه كلام المصنف هنا وفي الزبدة ـ. قال السيد المحقق الشريف الجرجاني في حاشيته على شرح الشمسية (١/ ٣٤١): «فالصواب أنَّ المركَّب من العَرَض العامِّ والخاصَّة رسمٌ ناقصٌ، لكنَّه أقوى من الخاصَّة وحدَها، وأنَّ المركَّب منه ومن الفصل حدٌّ ناقصٌ، لكنَّه أكملُ من الفصل وحدَه. وكذلك المركَّب من الفصل والخاصَّة حدٌّ ناقصٌ، وهو أكملُ من المركَّب من العَرَض العامِّ والفصل».

وهذا بعينه قول المصنِّف هنا وفي زبدة الأسرار، غيرَ أنَّ الظَّاهر من كلامه عدمُ الجواز بالفصل وحدَه وبالخاصَّة وحدَها. وإن جعل البعضُ الخلافَ فيه بما يقوى أن يكون خلافاً لفظياً فقط. والله تعالى أعلم.

(١) أو من خاصَّةٍ وحدَها. ج

(٢) ب: والموجود.

# فصلٌ

## [في القضايا]

القضيَّةُ قولٌ(١) يُقال لقائله: إنَّه صادقٌ أو كاذبٌ(٢).

## [أقسام القضيَّة]

وهي(٣) إمَّا حمليَّةٌ(٤) كقولنا: «زيد كاتب»./[٨٦ظ] فالمحكوم عليه يُسمَّى موضوعًا، والمحكوم به يُسمَّى(٥) محمولًا(٦).

وإمَّا شرطيةٌ متَّصلةٌ كقولنا: «إن كانت الشمسُ طالعةً فالنهارُ موجودٌ». والجزء الأوَّل(٧) يُسمَّى «مقدَّمًا»، والثاني «تاليًا».

---

(١) ب + يصحُّ أن.

(٢) فلفظُ الخبر والقول الجازم والتصديق مرادفةٌ لها، أي معنى هذه الألفاظِ بعينه معنى القضيَّة. ج | قال في إيساغوجي: «القضية قول يصحُّ أن يقال لقائله إنه صادق فيه أو كاذب فيه». فزاد لفظ «يصحُّ» وهو أحسن، إذ هو المراد من كلامه هنا أيضاً، إذ المأخوذ في القضية هو صلاحيَّة أن يقال، وليس أن يُقال بالفعل إنَّه صادقٌ أو كاذبٌ.

(٣) أي وهي بالقسمة الأُولى تنقسم إلى حمليَّةٍ وشرطيَّةٍ، لأنَّها إن لم تنحلَّ بحذف الأداة الموجبة لذلك إلى قضيَّتَين، بل تنحلُّ إلى مفردَين تُسمَّى حمليَّةً كالمثال المذكور. وإن انحلَّت إلى قضيَّتَين فتُسمَّى شرطيَّةً كما ذكر. ج

(٤) أي حملٌ بلا شرطٍ. ج

(٥) ح ب ـ يُسمَّى.

(٦) فالحملية لها أجزاءٌ ثلاثة: محكومٌ عليه، ومحكومٌ به، ونسبةٌ بينهما، وبها يرتبط المحمولُ بالموضوعِ ارتباطَ إيجابٍ أو سلبٍ. واللَّفظُ الدَّالُّ عليها يُسمَّى «رابطةً»، لأنَّا لو تصوَّرنا الموضوعَ والمحمولَ، ولم نتصوَّر هذه النسبةَ لم يكن المعلومُ لنا قضيَّةً. ج

(٧) ح + منها. ب: فالأول ـ والجزء.

وإمَّا شرطيةٌ منفصلةٌ كقولنا: «العدد إمَّا[١] أن يكون زوجًا أو فردًا».

## [أقسام الحمليَّة]

ثمَّ الحملية إمَّا موجبةٌ، وهي التي يُحكَم فيها بحصول شيءٍ لشيءٍ كما مرَّ[٢]، وإمَّا سالبةٌ، وهي التي يُحكَم فيها بسلب شيءٍ عن شيءٍ، كقولنا: «زيد ليس بكاتبٍ».

وكلُّ واحدةٍ من الموجبة والسالبة إمَّا مخصوصةٌ، وهي التي يكون موضوعها[٣] معيَّنًا[٤] كقولنا: «زيدٌ كاتب. زيدٌ ليس بكاتب».

وإمَّا محصورةٌ[٥]،..........................................

(١) إمَّا را حرف عناد گويَند. ج | ترجمته: «إمَّا يُسمَّى حرفَ عنادٍ».

(٢) ح: مرَّت. | أي في «زيدٌ كاتبٌ». ج

(٣) ح + شخصًا.

(٤) ب: موضوعًا لشخص معيَّنٍ. | أي شخصًا. ج.

(٥) فهو إن كان الحكمُ على نفس ذلك الشيءِ من حيث هو عامٌّ سُمِّيت القضيَّةُ «طبيعيَّةً» كقولنا: «الحيوان جنس. والإنسان نوع». وإن كان الحكمُ على ما صدق عليه ذلك المفهومُ الكليُّ من الأفراد الشخصيَّة[١] سُمِّيت «محصورةً» و«مسوَّرةً»، إن قُرِن بها السُّورُ. وهو اللفظُ الدَّالُّ على كميَّة أفراد المحكوم عليه، إمَّا على كلِّ الأفراد، وهي الكليَّة، وإمَّا على بعض أفراد المحكوم عليه، وهي القضيَّة الجزئيَّة.

وألفاظُ الأسوار: كلٌّ، ولا شيءَ، ولا واحدَ، وبعضٌ، وواحدٌ، وليس كلُّ، وليس بعضٌ، وبعضُ ليس .

وإن لم يقترن السورُ بالموضوع الذي يكون الحكم على ما صدق عليه فهي «المهملة». ج | [١] المفهوم الكلي إن كان نوعاً حقيقياً أو فصلاً له أو خاصةً فالمصداق هي الأفراد الشخصية ـ كما قيَّده المحشِّي ـ وهي الأفراد المعينة الجزئية. يعني إذا قلنا: «كل إنسان كاتب» فمصداقه زيد وعمر وبكر و..... وأما إذا كان المفهوم الكلي جنساً أو عرضا عاماً فالمصداق هي الأفراد النوعية. مثلاً إذا قلنا:

وهي إمَّا كليَّةٌ[١] كقولنا: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ. ولا شيءَ من الإنسان بحجرٍ».

وإمَّا جزئيةٌ كقولنا: «بعض الإنسانِ[٢] كاتبٌ. بعض الإنسان[٣] ليس بكاتبٍ».

وإمَّا مُهمَلةٌ كقولنا: «الإنسانُ كاتبٌ. الإنسانُ ليس بكاتبٍ». وهي في قوَّة الجزئية، لأنَّ الحكم في البعض يقينٌ، وفي الكلِّ مشكوكٌ، فأخذنا المعلومَ، وقلنا: المهمَلةُ في قوَّة الجزئيَّة[٤].



---

«كل حيوان ماش» فالمصداق هي الإنسان والفرس و...، وزيد وعمر وهذا الفرس وذاك الفرس.

وكلاهما ـ الفرد الشخصي والنوعي ـ فردٌ حقيقي.

وقد تكون الأفراد اعتبارية وهي الحصص. ولكن المتعارف هو الاعتبار بالأفراد الحقيقية. وتفصيل المقال لا يسعه المقام.

(١) ب: وإمَّا كليَّةٌ. ـ وإما محصورة وهي. | لفظُ السُّورِ يُذكَر لبيان مقدارِ عدد الجزئيَّات التي هي محكومٌ عليها بحكمٍ. ج

(٢) ح ب: الناس.

(٣) ح ب: الناس.

(٤) لأنّه لا بُدَّ من صدقها كليَّةً أو جزئيَّةً. وكيف كان لزم صدقُها جزئيَّةً بالضَّرورة. ج | أي يلزَم من صدقها صدقُ الجزئيَّة لا محالةَ، لأنّه إذا صدق الحكمُ على إنسانٍ معيَّنٍ فقد صدق ذلك الحكمُ على ما صدق عليه الإنسانُ من حيث هو هو، وبالعكس. ج

## [القضيَّةُ المعدولة والمحصَّلة]

وكلُّ قضيَّةٍ جُعِل فيها حرف السلب جزءًا من المحمول أو الموضوع(١) تُسمَّى «معدولةً»، كقولنا: «زيدٌ هو ليس بكاتبٍ». وما ليس بمعدولةٍ تُسمَّى «محصَّلةً» إن كانت موجبةً(٢)، و«بسيطةً» إن كانت سالبةً(٣).

والفرق بين الموجبة المعدولةِ والبسيطةِ السالبةِ(٤) بالرابطة، فإنَّ الرابطة متى كانت متقدِّمةً على حرف السلب كانت القضيةُ موجبةً معدولةً(٥)، ومتى كانت متأخِّرةً كانت القضيةُ سالبةً بسيطةً(٦).

❊ ❊ ❊

(١) ح: الموضوع أو المحمول. | كقولنا: اللانامي جمادٌ. والإنسانُ لاحجرٌ. واللاحي لاقادرٌ. ج

(٢) كقولنا: الإنسان حيوانٌ. ج

(٣) كقولنا: الإنسان ليس بحجر. ج | إيجابُ القضيَّة وسلبُها لا بالطرفين، بل باعتبار كونِ النسبة سلبيَّةً أو إيجابيَّةً، لأنَّ قولنا: «الإنسان ليس بحجر» سالبةٌ، مع أنَّ طرفَيها وجوديَّان، وقولنا: «اللاحيُّ لاعالمٌ» موجبةٌ، مع أنَّ طرفيها عدميَّان. ج

(٤) ب: والسالبة البسيطة.

(٥) زيدٌ هو ليس بعالمٍ. ج

(٦) زيدٌ ليس هو بعالمٍ. ج

## [تحقيق مفهوم القضيَّةِ المحصورةِ]

ثمَّ القضيَّةُ المحصورةُ لها شرائطُ في جانب الموضوع، فإنَّا إذا قلنا: «كلُّ ج ب» [١] فلا(١) نعني به(٢) مجموعَه، بل كلَّ واحدٍ/ [٨٧و] منه. [٢] ولا نعني به ما يكون ج بالقوَّة(٣)، بل ما يكون ج بالفعل(٤). [٣] ولا نعني به ما يكون ج حالَ الحكم، بل ما يكون ج سواءٌ كان حالَ الحكم أو قبلَه أو بعدَه(٥). [٤] ولا نعني به ما يكون ج لادائمًا أو دائمًا(٦)، بل ما يكون ج في الجملة(٧).

---

(١) ح: لا.

(٢) لا نعني به الجيمَ الكليَّ، أي الذي نفسُ مفهومه لا يمنع الشركةَ، ولا الكلَّ من حيث هو كلٌّ، أي الكلَّ المجموعيَّ، وإلا لم يتعدَّ الحكمُ في الكبرى من الأوسط إلى الأصغر، ولا ما يكون صفتُه ج، ولا ما يكون حقيقتُه حقيقةَ ج، بل نعني الأعمَّ منهما، وهو الذي يصدق عليه أنَّه ج بالفعل، لا ما يصدق عليه أنَّه ج بالإمكان. ج

(٣) القوَّة كونُ الشيء من شأنه أن يكون، وليس بكائنٍ. ج | لأنَّه على تقدير أنَّه بالقوَّة كان المراد من قولنا: «البياض مفرِّقٌ للبصر» بالقوة. فعلى هذا السواد بالقوَّة ممكنٌ أن يكون مفرِّقاً للبصر. ج

(٤) الفعلُ كونُ الشيءِ من شأنه أن يكون، وهو كائنٌ. ج

(٥) لأنَّه لو خُصَّ، مثلُ «النائمُ مستيقظٌ» يلزَم أن يكون مستيقظاً إمَّا في الحال أو الاستقبال أو الماضي. وليس كذلك بل أعمُّ منه. ج

(٦) ولا نعني أيضاً ما حقيقتُه ج، وإلا لم يتعدَّ الحكم من الأوسط إلى الأصغر، لجواز أن يكون حقيقةُ ب غيرَ حقيقة ج، وجاز أن يكون حكمُ إحدى الحقيقتَين المتغايرتَين مخالفاً لحكم الأخرى، فلا يحصل التعدِّي، إذ يصدق كلُّ ما حقيقتُه إنسانٌ فهو جسمٌ. وكلُّ ما حقيقتُه جسمٌ فالناطق خارجٌ عنه. وأيضاً: كلُّ إنسانٍ حيوانٌ. وكلُّ حيوانٍ فالناطقُ خارجٌ عنه. والمراد بالحيوان في الكبرى حقيقتُه. ج

(٧) أي ما يصدق عليه أنَّه ج. ويُسمَّى «ذات الموضوع». ج | سواءٌ كان ممتنعَ الوجود أو ممكنَه أيضاً. ج |

---

هذه شرائط أربعةٌ. وذكر في زبدة الأسرار خمسة شروطٍ، ثلاثةٌ من هذه الأربعة، ولم يذكر الشرط الثالث. وذكر شرطين لم يذكرهما هنا. وإليك عبارته: «ثمّ القضيَّة المحصورة لها شرائطُ في جانب الموضوع، وهي أنّا إذا قلنا: «كلُّ ج» [١] فلا نعني به مجموعَ الجيمات من حيث هو مجموعٌ، بل نعني به كلَّ واحدٍ من آحاده. [٢] ولا نعني به ما يكون موجوداً في الخارج، بل نعني به ما يَفرضه الذهنُ أنّه ج. [٣] ولا نعني به ما يفرضه أنّه ج بالقوَّة، بل نعني به ما يفرضه ج بالفعل. [٤] ولا نعني به ما يفرضه أنّه ج دائماً أو لا دائماً، بل ما يفرضه أنّه ج في الجملة، سواء كان دائماً أو لا دائماً. [٥] ولا نعني به ما يُفرَض أنَّ حقيقته ج أو صفته ج، بل نعني به ما يصدق عليه ج، سواءٌ كان حقيقتُه أو صفتُه».

فالثاني والخامس من هذا النص غير مذكور في الهداية. والخامس ذكره المحشي في الحاشية السابقة. ويكون المجموع ستة. وتفصيل الكلام في كل واحد من هذه الشروط خارج عن مستوى هذا المختصر، وعلل المحشي بعضها. وباختصار أقول: يحصل لنا من كلامه شروط ستة هي:

أ ـ إذا قلنا: «كل ج ب» فلا نعني به الكل المجموعي، بل الكل الأفرادي ـ بفتح الهمزة وكسرها، يجوز الأمران في عرف القوم ـ. يعني المعتبر في القضية المحصورة الكليَّةِ ـ على وجه المثال ـ هو الكلُّ الأفراديُّ. فيكون الحكم فيها على كل واحدٍ واحدٍ من أفراد الموضوع. مثلاً إذا قلنا: «كلُّ إنسان كاتب» فالمراد أنَّ كل واحدٍ واحدٍ من أفراد الإنسان موصوفٌ بالكتابة.

ب ـ ولا نعني به ما يكون ج بالقوة، بل ما يكون ج بالفعل. هذا إشارةٌ منه إلى اختيار مذهب الشيخ الرئيس في عقد الوضع، دون مذهب المعلِّم الثاني الفارابي حيث اعتبر القوَّة.

وههنا نكتة. وهي أنَّ القوم يعبِّرون عنه بالإمكان والفعل، وليس القوة والفعل. والفاضل الأبهري يعني بالقوة هنا الإمكان الذاتي كما سيأتي في القضايا الموجَّهات، وإن لم يكن متعارفاً بين القوم. ومراد المعلِّم الثاني من الإمكان هو الإمكان الذاتي العام، وهو سلب ضرورة الجانب المخالف. وهو لا ينافي الفعلية كما أنّه لا يوجبها. وأمّا الإمكان الاستعداديُّ فلا يجامع الفعليةَ، فليس مراداً هنا. وقد وهم فيه المحقِّقُ الطوسيُّ في شرح الإشارات (١/ ١٦٢) والعلَّامة القطب الشيرازيُّ في درّة التاج (ص: ٣٥٥) فزعموا أن المراد هو الإمكان الاستعداديُّ. وقد حقَّقه غيرُ واحدٍ من المحقِّقين. وليراجع للتفصيل شرح المطالع (٢/ ٧٨ ـ ٧٩) وغيره من المطوَّلات.

---

ج ـ ولا نعني به ما يكون ج حال الحكم، بل ما يكون ج سواء كان حال الحكم أو قبله أو بعده.

د ـ ولا نعني به ما يكون ج لا دائماً أو دائماً، بل ما يكون ج في الجملة.

وهذا الشرطان في الحقيقة راجعان إلى الشرط الثاني، وتفسير له، كما لا يخفى. وعليه يكون قولنا: «كل نائم مستيقظ» صحيحاً لأنَّ المراد هو ما يصدق عليه النائمُ سواء كان حال صدق الاستيقاظ أو قبلَه أو بعدَه، أي في الجملة.

هـ ـ ولا نعني به ما يكون حقيقته ج، أو صفته ج، بل ما هو الأعمُّ منهما سواء كان حقيقته ج أو صفته، أي ما يصدق عليه ج. وذلك ليكون مفهوم القضية عاماً شاملاً. والمعنى لهذا القدر واضح. وفيه تفصيل لا يسعه المقام.

و ـ ولا نعني به ما يكون موجود في الخارج، بل نعني به ما يفرضه الذهن أنّه ج.

وهذا إشارة إلى أن مراد الشيخ من الفعل ليس هو فعل الوجود الخارجي فقط، بل يعم الفرض الذهني والوجود الخارجي.

واختلف القوم في تفسير الفرض الذهني هنا فبعضهم ذهب إلى أنَّ المراد هو فرض الاتِّصاف، بمعنى أنَّ ج لا ينحصر في أفراده الموجودة في الخارج، بل يشمل ما فرضه العقلُ أنّه ج. فإذا قلنا: «كل أسود كذا» يشمل ما هو أسودُ بالفعل، وما فرضه العقل أسودَ، فهو يصدق على الرومي الذي فرضه الذهنُ أسودَ. بخلاف مذهب الفارابي فإنه يشمل الروميَّ دون حاجة إلى الفرض.

وذهب آخرون إلى أنَّ المراد هو فرض الوجود، بمعنى أنَّ ج يشمل ما فرضه العقل موجوداً وكان هو ج. ففي قولنا: «كل أسود كذا» لا يشمل الرومي الذي فرضناه أسود. ولكن لا ينحصر في ما هو أسود في الخارج، بل يعمُّه وما فرضناه موجوداً، وكان هو أسود على تقدير وجوده.

والأول هو تحقيق الفاضل المحاكم في شرح المطالع (٢/ ١٠٤ ـ ١٠٨). وظاهر كلام الفاضل الأبهري أيضاً على هذا التفسير حيث قال: «بل ما يفرضه الذهن أنه ج». وإليه يميل كلام العلامة القطب الشيرازي في شرح حكمة الإشراق (١/ ١٢٣). وأخذه العلامة التفتازاني في شرح الشمسية (ص: ٢٣٢). وتبعهم غير واحد من المتأخرين من أصحاب الشروح والحواشي. ولكن التحقيق هو الثاني وكلام الشيخ في منطق الشفاء (٤/ ٢١) يكاد يكون صريحاً في المراد. وقد نبَّه عليه الفاضل السيالكوتي في حاشيته على شرح الشمسية (٢/ ٤٠ ـ ٤١) وذكر ما يترتَّب على التفسير الأول من المفاسد فراجعه لزاماً. وقد اختاره الفاضل البهاريُّ في سلَّم العلوم وشرَّاحُه ومحشُّوه.

## [القضايا الموجَّهات]

ثمَّ القضية تنقسم بانقسام[١] الجهات إلى أقسامٍ أُخَر، لأنَّ ثبوت المحمول للموضوع، أو سلبَه عنه، إمَّا أن يكون بالفعل أو بالقوَّة، أو بما يعمُّهما[٢]. وبالفعلُ[٣] إمَّا ضروريٌّ، أو لا ضروريٌّ، أو مطلقٌ[٤].

---

(١) ب: باعتبار.

(٢) يعني النسبةُ التي من المحمول إلى الموضوع أعمُّ من الفعل والقوَّة. ج

(٣) ح: والفعلُ. ب: فالفعل.

(٤) الفعل الضروري هي الضرورية المطلقة. والفعل اللاضروري هي الوجودية. والفعل المطلق هي المطلقة العامة. والقوة هي الممكنة العامة. والأعم من القوة والفعل هي الممكنة العامة. ويأتي تفصيل المصنف لهذه القضايا. |

اكتفى المصنف هنا بذكر خمس قضايا موجَّهة. ولعل الوجه في اختيارها هي كثرة تداولها عند المنطقيين. وأمَّا في زبدة الأسرار فذكر خمس عشرة قضية: **الضروريات**: ١ ـ الضرورية المطلقة. ٢ ـ المشروطة العامة. ٣ ـ المشروطة الخاصة، وجعلها المشروطة العامة المقيدة باللاضرورة الذاتية، والمعروف لدى المنطقيين قيدها باللادوام الذاتي فليُنتبه لهذا الفرق. ٤ ـ الوقتية. ٥ ـ المنتشرة. **الدائمات**: ٦ ـ الدائمة المطلقة. ٧ ـ العرفية العامة. ٨ ـ العرفية الخاصة. هذه الدائمات. **الفعليّات**: ٩ ـ المطلقة العامة. ١٠ ـ المطلقة المتوسطة، وهي التي يحكم فيها بثبوت المحكوم للموضوع أو سلبه عنه في بعض أوقات وصف الموضوع من غير بيان أنه يدوم بدوامه أو لا يدوم. ١١ ـ الوجودية اللادائمة. ١٢ ـ الوجودية اللاضرورية. الممكنات: ١٣ ـ الممكنة العامة. ١٤ ـ الممكنة الخاصة. ١٥ ـ الممكنة المتوسطة، وهي التي يحكم فيها بارتفاع الضرورة المشروطة بشرط وصف الموضوع.

هذه خمس عشرة قضية. وذكر أنَّ اثنتين منها ـ وهي الوقتية والمنتشرة ـ ممَّا لا يستعملها المنطقيون. فالقضايا المستعملة عندهم ثلاث عشرة. وجعل الممكنة العامة أعم من الإمكان والفعل، كما مرَّ بنا في المتن. ولا حرج في تصنيفها في الممكنات كما لا يخفى.

أمّا الضروريّةُ(١) فلا نعني بها الضروريّةَ(٢) بشرط الوصف(٣)، كالحركة للكاتب، ولا ما يكون ضروريًّا بحسَبِ وقتٍ، إمّا معيّنٍ كالكسوف للقمر، أو غيرِ معيّنٍ(٤) كالتنفُّس(٥) للإنسان؛ بل نعني بها ما يكون ضروريًّا بحسَب دوام الذات، كقولنا: «بالضرورة كلُّ إنسانٍ حيوانٌ. وبالضرورة لا شيءَ من الإنسان بحجرٍ».

وأمّا اللاضروريّةُ تُسمّى(٦) «وجوديّةً»(٧). وهي التي يُحكَم فيها بثبوت المحمول للموضوع، أو سلبِه عنه بالفعل لا بالضرورة(٨)، كقولنا: «كلُّ إنسانٍ

---

(١) وتُسمّى «الضرورية المطلقة». ج

(٢) ح ب: الضروريَّ.

(٣) وما فيه الضرورة بشرط الوصف تُسمّى المشروطة العامّة. ولا يخفى لدارس المنطق أسماء باقي القضايا التي أهملها الماتن الفاضل. وههنا نكتةٌ يحسن التنبُّه لها، وهي أنَّ المشروطة العامة تطلق على معنيين، إحداهما بشرط الوصف، والثانية ما دام الوصف. والأوّل - بشرط الوصف - يكون للوصف مدخل في الضرورة بمعنى أنَّ ضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو سلبه عنه يكون بالقياس إلى مجموع الذات والوصف. وأمّا المشروطة العامّة بالمعنى الثاني - ما دام الوصف - فالضرورة بالقياس إلى ذات الموضوع فقط، ولا يكون للوصف مدخلٌ في الضرورة، وإنّما الوصف ظرفٌ للضرورة فقط. وظاهر عبارة الماتن الفاضل هو المعنى الأوّل، أي الضرورة بشرط الوصف، كما هو ظاهرٌ.

(٤) ب - كالكسوف للقمر، أو غير معيَّنٍ. وزيد في الهامش بخط مختلف: كالخسوف للقمر أو بحسب وقت غير معين. | أي وقتٍ لم يُؤخَذ فيه التعيين، لا أنّه أُخِذ فيه عدم التعيين.

(٥) ح: كالنفَس.

(٦) ب: فتسمَّى.

(٧) وبالوجودية اللاضرورية في الشمسية والتهذيب.

(٨) ب - لا بالضرورة. | مقيَّدًا اللاضرورةُ بحسَب الذات. ج

متنفِّسٌ لا بالضرورة. ولا شيءَ من الإنسان بمتنفِّسٍ لا بالضَّرورة[١]».

وأمّا[٢] المُطلَقة فهي التي يُحكَم فيها بثبوت المحمول للموضوع أو سلبِه عنه بالفعل[٣]، من غيرِ اعتبارِ قيدٍ آخَرَ[٤]، كقولنا: «كل إنسانٍ متنفِّسٌ. ولا شيءَ من الإنسان[٥] بمتنفِّسٍ». وتُسمَّى «مطلقةً عامَّةً».

وأمَّا القضية التي يُحكِم فيها بثبوت المحمول للموضوع، أو سلبِه عنه بالقوَّة، فهي[٦] الممكنة الخاصَّة، أي التي يُحكَم فيها بأنَّ[٧] المحمول غيرُ ضروريِّ[٨] الوجودِ والعدمِ للموضوع[٩]، كقولنا: «كلُّ إنسانٍ كاتبٌ بالإمكان الخاصِّ.

---

(١) ب ـ ولا شيء من الإنسان بمتنفس لا بالضرورة. | إشارةٌ إلى الممكنة العامَّة مخالفةً لأصلِ القضية. وهي سالبةٌ ممكنةٌ عامَّةٌ. ج

(٢) ب ـ أما.

(٣) ح ب ـ بالفعل.

(٤) ب ـ قيد. | ظاهر عبارة الماتن الفاضل هنا وفي بداية مبحث الموجَّهات أن المطلقة قضية موجَّهةٌ، وكذلك الممكنة. ويفهم من ظاهر عبارته أن النسبة التي يتحقق بها القضية أعمٌّ من الثبوت واللاثبوت الفعلي والإمكانيِّ. وهذا بخلاف ما ذهب إليه بعض المتأخرين من أنَّ مفاد القضية هي الثبوت الفعلي، فلا تكون في المطلقة العامة كيفيةٌ زائدةٌ على النسبة، فليست هي من الموجَّهات. بل هي مطلق القضية غيرَ متقيِّدةٍ بجهةٍ من الجهات. وأمَّا الممكنة ـ عندهم ـ فلا تكون قضيةً، فضلاً عن أن تكون موجَّهة. وعدُّ المطلقات والممكنات من الموجَّهات تكون نوعاً من المجاز.

(٥) ب: المتنفس. وصحَّ بخط مختلف: الحجر.

(٦) ب: فهو.

(٧) ب: أنّ.

(٨) أي بارتفاع الضروريّة المطلقة عن جانبي الوجود والعدم. ج

(٩) فتركيبُها من ممكنتين عامَّتين مخالفتين في الكيف، أي السلب والإيجاب. لكن في الموجبة يُصرَّح بالجزء الإيجابيِّ فقط، وفي السالبة بالجزء السلبيِّ فقط. ج

ولا شيءَ من الإنسان بكاتبٍ بالإمكان الخاصِّ».

وأمَّا القضية التي يُحكَم فيها بما يعمُّ القوَّةَ والفعلَ فهي الممكنة العامَّةُ، أي[1] التي يُحكَم/ [٨٧ظ] فيها بارتفاع الضرورةِ إمَّا عن جانب العدم، أو عن جانب الوجود[2]، كقولنا: «كلُّ إنسانٍ كاتبٌ بالإمكان العامِّ. ولا شيءَ من الإنسان بكاتبٍ بالإمكان العامِّ».

* * *

(١) ب ـ أي.

(٢) يعني: القضيةُ التي يُحكَم فيها بسلب الضرورةِ المطلقةِ ـ أي التي بحسَب الذَّات ـ عن الجانب المخالف للحكم. ومعناه أنَّ القضية إن كانت موجبةً كان سلبُ محمولِها عن موضوعها غيرَ ضروريٍّ. وإن كانت سالبةً كان ثبوتُ محمولِها لموضوعها غيرَ ضروريٍّ. والمثال ما ذُكِر. ج

## [أقسام القضيّة الشرطيَّة]

وأمَّا الشرطية المتَّصلة(١) فالموجبة منها هي التي(٢) يُحكَم فيها(٣) بحصول قضيةٍ(٤) عند أخرى(٥)، كقولنا: «إن كانت الشمس طالعةً فالنهارُ موجودٌ». والسَّالبةُ هي التي(٦) يُحكَم(٧) فيها بلا حصول قضيةٍ عند أخرى كقولنا: «ليس إن كانت الشمس طالعةً فالليل موجودٌ».

ثمَّ الموجبة منها(٨) إمَّا لزوميةٌ وإمَّا اتفاقيَّةٌ. أمَّا اللُّزومية فهي التي يُحكَم فيها بلزوم قضيةٍ عند أخرى(٩) كقولنا: «إن كانت الشمس طالعةً يلزم(١٠) أن يكون النهار موجودًا».

---

(١) لأنَّه إن كان الحكمُ بالاتِّصال فيها - أي في الشرطية - بين القضيَّتين فهي المتَّصلة، وإن كان الحكم بالانفصال فهي المنفصلة. ج

(٢) ح ب بدل «هي التي»: «ما».

(٣) ح: فيه.

(٤) أي الجزء الذي اقترن به حرفُ الشرط[١]. ج | وهي المسمَّى بالمقدَّم[١]. ج | [١] هذا خطأ من المحشِّي الفاضل. وكذا ما يأتي في الحاشية القادمة من أن المراد من «أخرى» في كلام المصنف هو التالي. بل الأمر بالعكس، ففي الشرطية المتصلة يحكم بحصول قضية - أي التالي - عند أخرى - أي المقدم -. والمعنى واضح.

(٥) وهو الجزء الذي اقترن به حرفُ الجزاء. ويُسمَّى تالياً. ج

(٦) ح بدل «هي التي»: «ما».

(٧) ب - هي التي يحكم.

(٨) ح ب - منها.

(٩) أي يكون بين المقدَّم والتالي علاقةٌ بواسطتها يقتضي المقدَّمُ لزومَ التَّالي له، ككون المقدَّم علَّةً للتالي، أو معلولاً مساوياً له، أو مضايفاً، أو يكونان معلولَي علَّةٍ واحدةٍ كالمثال. ج

(١٠) ح: يلزمه.

وأمّا الاتفاقيَّةُ فهي التي يحكم فيها بصُحبة قضيةٍ عند أخرى[١] كقولنا: «إن كان الإنسان ناطقًا يصحبه أن يكون الحمارُ ناهقًا».

والكليَّةُ منها[٢] ما يكون الحكمُ فيها[٣] في كلِّ الأوقات[٤] كقولنا: «كلّما كانت الشمسُ طالعةً فالنهار موجودٌ. وليس البتَّةَ إذا كانت الشمس طالعةً فالليل موجودٌ».

---

(١) وهي التي لا يكون بين المقدِّم والتالي علاقةٌ، بل يجامع صدقُ التَّالي صدقَ المقدِّم في نفس الأمر بطريق الاتِّفاق، أو يكونان معاً صادقين في نفس الأمر كقولنا: «إن كان الإنسانُ ناطقاً فالحمار ناهقٌ، فجزءاها صادقان.

وقد يُفسَّر الاتِّفاقيَّةُ بالمتَّصلة التي يكون التالي فيها صادقاً في نفس الأمر فقط، حتَّى يكون قولنا: «كلَّما كان الخلاءُ موجوداً فالإنسانُ موجودٌ» متَّصلةً اتِّفاقيَّةً، لأنَّ الإنسان لمَّا كان موجوداً في نفس الأمر كان موجوداً مع كلِّ شيءٍ فُرِض. وهذا أعمُّ من الأوَّل.

والمقدِّم في اللُّزوميَّة يُسمَّى ملزوماً، والتالي لازماً. ج

(٢) ح ـ منها.

(٣) ح ـ فيها.

(٤) يحسن هنا إضافة الأوضاع أو الأحوال أيضاً ليشمل التعريف تقديرين ووضعين في وقت واحدٍ. فإنه يمكن تقدير أوضاع متعددة في وقت واحد؛ إذ كلية الشرطية وجزئيتها باعتبار كلية الحكم وجزئيته، ولا عبرة فيها بكلية المقدَّم أو التالي، بل قد يكونا شخصيان والحكم كلي فالشرطية المركبة منهما كليةٌ.

ثمَّ العادة عند القوم أنَّهم لا يتعرَّضون في بيان الشرطيةِ الكليةِ والجزئيَّةِ للاتفاقيات، بل يحصرون الكلام في اللُّزوميات والعناديات، فيقولون ـ مثلاً ـ في ذكر الكلية والجزئية من الشرطيات: «إذا كان التالي لازما للمقدم أو معاندا له في جميع الأزمان وعلى جميع الأوضاع، فالشرطية كلية إلخ». وذلك لعدم اعتبارهم للاتفاقيات، إذ لا يتركَّب القياس الاستثنائي منها. وعبارة الماتن الفاضل يشمل الجميعَ، ولا يأبى عن الاتفاقيات كما هو ظاهرٌ بأدنى تأمُّلٍ.

والجزئيَّةُ ما يكون الحكم(١) فيها في بعض الأوقات كقولنا: «قد يكون إذا جئتَني أكرمك. وقد لا يكون إذا جئتَني أكرمك».

أمّا(٢) الشرطيَّة المنفصلةُ(٣)، فالموجبة منها هي التي يُحكَم فيها بالتعانُد كقولنا: «العدد إمَّا زوجٌ وإمَّا فردٌ». والسالبة هي التي(٤) يحكم فيها باللاتعاند، كقولنا: «ليس الإنسان إمَّا حيوانٌ أو أبيضُ».

ثمَّ الموجبةُ منها(٥) إمَّا حقيقيَّةٌ، وإمَّا مانعةُ الجمع، وإمَّا مانعةُ الخلو.

أمَّا الحقيقيَّةُ فهي التي يُحكَم فيها بالتعاند ثبوتًا وانتفاءًا. وقد(٦) تكون ذات جزئين(٧) كما مرَّ(٨).

وقد تكون ذاتَ أجزاءٍ كقولنا: «العدد إمَّا زائدٌ، أو ناقصٌ، أو مساوٍ»(٩).

---

(١) ح: ما يحكم.

(٢) ح: وأمَّا.

(٣) هي التي يُحكَم فيها بالتّنافي بين القضيَّتين، إمَّا في طرفَي الصِّدقِ والكذبِ معاً، أو في طرفِ الصِّدقِ فقط، أو في طَرَفِ الكِذب فقط. أ الحقيقيَّةُ، ب مانعةُ الجمع، ج مانعةُ الخلو. ج |
لم يتعرَّض المصنِّف ـ هنا ولا في زبدة الأسرار ـ لتقسيم المنفصلة إلى العنادية والاتفاقية. ولا أعرف الوجه فيه، ولعله لا يذكرها لعدم اعتباره الاتفاقية، فالمنفصلة عنادية بالقول الواحد.

(٤) ح بدل «هي التي»: «ما».

(٥) ح ـ منها.

(٦) ح: وهي.

(٧) أي قضيَّتين إحداهما نقيضُ الأخرى، أو المساوي لنقيضها، كالفرد مساوٍ للازوج، وهو نقيضُ الزَّوج. ج

(٨) ح: مرّتْ. | أي العدد إما زوجٌ وإما فردٌ. ج

(٩) ههنا أمور: الأول: أنّ المصنِّف لم يتعرَّض لتركُّب مانعة الجمع ومانعة الخلو من أجزاء، بل اقتصر

وأمَّـا مانعـةُ الجمع فهـي التي يحكم فيهـا بالتعاند ثبوتًـا فقـط[1] كقولنا: «هذا

---

بذكر جزئين لهما. وصرَّح في الحقيقة بتركبها من الأجزاء. ولعل الوجه فيه أنه اشتهر بين القول جواز تركب مانعة الجمع والخلو من أكثر من جزئين فصاعداً، وعدم جواز تركب الحقيقة منه. فنصَّ على موضع الخلاف وترك المشهور لشهرته. وهذا الصنيع تكرر من الماتن الفاضل رحمه الله في غير موضع في غير كتاب، كما أنَّه اكتفى في إيساغوجي في ذكر الرسم الناقص بذكر العرضيات العامة التي تختص جملتها بالمحدود.

الثاني: اختلف القوم في جواز تركُّب الحقيقيَّة من ثلاثة أجزاء فصاعداً. والخوضُ كلاهم خارجٌ عن طوق هذه الرسالة المختصرة. ولكن أعجبني كلام العلامة القطب الشيرازي في شرح حكمة الإشراق، فلا حرج أن أنقل هنا عبارته لوضوحها ونفاستها، قال (١/ ١٠٦، ضبعة بنياد حكمت صدرا): «واعلم أنَّ الحقيقيَّة إن اشتُرِط فيها استحالةُ الاجتماع بين جميع أجزائها والخلوِّ عن جميعها، كما ذهب إليه الأكثرون، ويُشعِر به لفظُ المصنِّف [١] جاز تركُّبُها من ثلاثة أجزاء فصاعداً. وإن اشترط استحالة الجمع والخلو بين أي جزئين كانا امتنع تركبها من ثلاثة أجزاء، لاستلزام الثالث الخلو عن الآخرين، فلا يكون بينهما امتناع الخلو، والمقدَّر خلافه».

الثالث: أنَّ مثال المتن ـ الزائد والناقص والمساوي ـ ليس معناه أن يُنسَب عددٌ إلى عددٍ فيكون زائداً أو ناقصاً أو مساوياً. فليست الألفاظ هذه على معانيها اللُّغوية، بل الاصطلاحية. فكلُّ عددٍ يزيد المجتمع من كسورها التسعة عليه يُسمَّى زائداً كاثني عشر. والناقص ناقصاً كالأربعة، والمساوي مساوياً كالستة. راجع للتفصل شرح الفاضل الفناري على إيساغوجي (ص: ٤٠). | [١] إذ قال فيه: «والحقيقيةُ هي التي لا يمكن اجتماع أجزائها، والخلو عن أجزائها». والإشعار فيه أنَّه أضاف الجمع إلى ضمير الحقيقية، وإضافة الجمع مفيدٌ للاستغراق كما هو المشهور.

(١) أي التي يحكم فيها بامتناع اجتماع جزئيها على الصدق. وقيل: وجواز اجتماعهما على الكذب. وهي بالتفسير الأوَّل أعمُّ منها بالتفسير الثاني ومن الحقيقيَّة، لاندراج كلٍّ منهما تحتها. وهي ـ أي مانعة الجمع بالتفسير الثاني ـ والحقيقيَّة متباينان.

والمانعة الجمع بالمعنى الأخصِّ تكون مركَّبةً من جزئين كلُّ واحدٍ منهما أخصُّ من نقيض الآخر كما في المثال. ج

الشـيء إمَّا/ [٨٨و] حجرٌ أو شـجر[١]».

وأمَّا مانعة الخلو[٢] فهي التي يُحكَم فيها بالتعاند انتفاءً كقولنا: «زيدٌ إمَّا أن يكون في البحر، وإمَّا أن لا يغرق[٣]».

والكليَّةُ منها[٤] ما يُحكَم فيها بالتَّعانُد أو عدمِه في كلِّ الأوقات. والجزئيَّةُ ما يُحكَم فيها في بعض الأوقات.

* * *

---

(١) ح: إمَّا أن يكون شجراً أو حجراً.

(٢) أي وهي التي يُحكَم فيها بامتناع اجتماع جزئَيها على الكَذِب. وقيل: مع جوازِ اجتماعهما على الصدق. وهي بالمعنى الأوَّل أعمُّ منها بالمعنى الثاني ومن الحقيقيَّة، لاندراج كلٍّ منهما تحتَها. والحقيقيَّة مباينةٌ لها بالمعنى الثاني.

والمنفصلة المانعة الخلو بالتفسير الأخصِّ يكون تركيبُها من قضيَّتين كلُّ واحدةٍ منهما أعمُّ من نقيض الأُخرى. ج

(٣) ح: أو لا يغرق. | فلو لم يمنع الخلو عنهما لجاز قولنا: «لا في البحر، ويغرق». وهو مُحالٌ. ج

(٤) ح ـ منها.

# هدايةٌ

## [في التناقض]

القضيَّتان المتناقضتان(١) هما المختلفتان بالسلب والإيجاب(٢) على وجهٍ(٣) يقتضي لذاته(٤) أن تكون إحداهما صادقةً والأخرى كاذبةً.

---

(١) التناقضُ كالعكس له إطلاقان: مصدريٌّ وحاصلٌ بالمصدر. والمصنِّف في إيساغوجي وزبدة الأسرار عرَّفه بالمعنى المصدري. وأمَّا هنا فعرَّفه بالمعنى الحاصل بالمصدر.
وعادة القوم أنَّهم يطلقون عنوان التناقض، ثمَّ يعرفونه بما يخصُّ تناقضَ القضايا. فيرد عليهم في الظاهر أنه لا يشمل تناقض المفردات، وخاصة أن القوم يستعملون تناقض المفردات وينصون عليه في الكتب المنطقية. فبعضهم يؤول بأن اللام في «التناقض» للعهد. وبعضهم يقول إنَّ التناقض المقصود عند المنطقي هو ما بين القضايا. ولعلَّ التحقيق هو ما ذكره السيد الشريف الجرجاني في حاشيته على شرح المختصر الأصولي وغيره من أنَّ التناقض يكون بمعنيين، والمعنى المذكور هنا مختصٌّ بالقضايا ولا يتحقَّق في المفردات. وأمَّا التناقض في المفردات فيكون بمعنى آخر. وأخذه غيرُ واحدٍ من المحقِّقين.
والمصنف الفاضل رحمه الله خرج من هذا القيل والقال، وقطع الأمر من البداية حيث قال: «القضيتان المتناقضتان» فلم يرد عليه ما ورد على عامَّة الكتب.

(٢) فالاختلافُ كالجنس العالي، لأنَّه قد يكون بين قضيَّتَين وبين أشياءَ أُخَرَ، فبقولنا: «بين قضيَّتَين» يخرج عنه الاختلافُ بين غيرِ القضايا. وبقولنا: «بالسلب والإيجاب» يخرج عنه اختلافُ القضايا بكونها محصورةً ومخصوصةً ومهملةً، واختلافُها بالموضوعات والمحمولات وغيرِها. ج

(٣) وقوله: «على وجهٍ إلى آخره» يُخرِج اختلافَ قضيَّتَين بالسلب والإيجاب، اللَّتَين لا يلزم من صدق إحداهما كذبُ الأخرى، بل يكونان معاً صادقين، كقولنا: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ. ولا شيء من الإنسان بلا حيوان». وإمَّا كاذبَين كقولنا: «كلُّ إنسانٍ حجرٌ. ولا شيءَ من الإنسان بلا حجر». ج

(٤) وبقوله: «لذاته» يخرج عنه المختلفان بالسلب والإيجاب، إذا لَزِم من صدقِ أحدِهما كذبُ الآخر، لكن لا لذاته، كقولنا: «هذا إنسانٌ. وهذا ليس بناطق». فإنَّه يلزم من صدق الثاني كذبُ الأوَّل، ولكن

ولا يتحقَّق التناقضُ بين المخصوصتَين[١] إلا مع ثمانيةِ شرائطَ[٢]: وحدةُ المُسنَدِ[٣]، والمسندِ إليه[٤]، والإضافةِ[٥]، والمكانِ، والزمانِ، والشرطِ[٦]، والقوَّةِ والفعلِ، والجزءِ[٧] والكلِّ.

ويُعتبَر في تحقيق التناقض بين المحصورتَين[٨] شرطٌ تاسعٌ، وهو الاختلافُ بالكميَّة[٩]، لأنَّ الكليَّتَين قد تكذبان[١٠] كقولنا: «كلُّ إنسانٍ كاتبٌ. ولا شيءَ من

---

بواسطة قولنا: «وكلُّ إنسانٍ ناطقٌ». ج

(١) أي يكون موضوعهما شخصا معيَّناً. ج

(٢) هذا نُسِب إلى المتقدمين. وينسب إلى الفارابيِّ القولُ باتحاد واحد، وهو اتحاد النسبة الحكمية، وإليه أيضاً القولُ بالاتحادين الموضوع والمحمول. وإليه أيضا القول باتحاد الثلاث الموضوع والمحمول والزمان.

وينبغي أن يُعلَم أنَّ هذا الاختلاف في الحقيقة لضبط معنى واحد. فليس بين القوم اختلاف في المسألة بحيث يكون هناك حالة يتحقَّق فيها التناقض على قولٍ، ولا يتحقَّق على قولٍ آخر.

(٣) كالكاتب. ج

(٤) كزيدٌ كاتبٌ، وزيدٌ ليس بكاتبٍ. ج | لإمكان صدق القضيَّتَين وكذبِهما عند اختلافهما في الموضوع كقولنا: «زيدٌ كاتبٌ. وعمروٌ ليس بكاتب». وكذلك وحدةُ المحمول، لإمكان الصدق والكذب عند اختلاف المحمول كقولنا: «زيدٌ كاتبٌ. وزيدٌ ليس بنجَّار». ج

(٥) زيدٌ أبٌ لعمروٍ، وزيدٌ ليس بأبٍ لعمروٍ، لا لخالدٍ. ج

(٦) الأبيضُ مفرِّقٌ للبصرِ بشرط كونِ البياض فيه. وليس بمفرِّقٍ للبصر بشرط زوال البياض. ج

(٧) الزنجيُّ أسودُ أي بعضُ أجزائه. ج

(٨) المحصورُ هو الذي قُرن به حرفُ السور. ج

(٩) أي بالكليّة والجزئية. ج

(١٠) وهو في كلِّ مادَّةٍ يكون الموضوعُ فيها أعمَّ من المحمول. ج

الإنسان بكاتبٍ»[١]، والجزئيَّتين قد تصدقان كقولنا: «بعض الإنسان[٢] كاتبٌ. بعض الإنسان[٣] ليس بكاتبٍ»[٤].

فنقيضُ الموجبة الكليَّةِ إنَّما هي السَّالبة الجزئيَّةُ. ونقيضُ السَّالبة الكليَّة[٥] إنَّما هي الموجبةُ الجزئيَّةُ[٦].

❊ ❊ ❊

(١) وكمِثْل كلُّ حيوانٍ إنسانٌ. ولا شيءَ من الحيوان بإنسانٍ. ج

(٢) ح: الناس.

(٣) ح: الناس.

(٤) وكمِثْل بعض الحيوان إنسانٌ. بعضُ الحيوان ليس بإنسانٍ. ج

(٥) أي كقولنا: «لا شيءَ من ب ج». ج

(٦) وهي كقولنا: «بعض ب ج». ج | لم يتعرَّض المصنِّف الفاضل لنقائض الموجَّهات، وكان الأولى أن يذكرها نظرًا إلى أنَّه ذكر عكوس الموجَّهات كما سيأتيك.

# هدايةٌ

## [في العكس المستوي]

عكسُ القضيَّة ما يُجعَل موضوعُها[١] محمولًا، ومحمولُها موضوعًا، أو مقدِّمُها[٢] تاليًا، وتاليها مقدَّمًا، مع بقاء السلب والإيجابِ[٣]، والصدقِ والكذبِ بحاله[٤].

---

(١) في الحمليَّات. ج | أي الجزء الأوَّلُ ثانياً، والثاني أوَّلًا. وهو يعمُّ الموضوعَ والمقدَّمَ. ج

(٢) في الشرطيَّات. ج

(٣) بقاء الكيفية أمرٌ اصطلاحيٌّ[١]. ج | [١] ولكنه ليس لمجرد الاصطلاح، بل هناك أمر يستدعيه، وذلك أنهم تتبعوا القضايا فلم يجدوها في الأكثر بعد التبديل صادقة لازمة إلا موافقة في الكيف. هذا هو المشهور بين القوم. وأنت إذا تأمَّلت فيه صحَّ لك أن تقول: بل لا دخل للاصطلاح فيه، وذلك أنَّ المأخوذ في العكس هو لزوم الصدق على تقدير صدق الأصل. وواضحٌ أنَّ هذا الصدق يجب أن يكون ذاتياً، ليس لخصوص المادَّة فيه دخلٌ. والقضايا التي يصدق فيها المخالفُ في الكيف إنَّما يكون لخصوص موادِّ تلك القضايا. وليس كلامنا فيه. ولأجله زعم بعض المتأخرين أنّه لا حاجة إلى قيد بقاء الكيف مع التصريح ببقاء الصدق. ولكنَّه لا يرد على عبارة المصنِّف وغيره ممَّن قدَّم الكيف على الصدق. وأمَّا من قدَّم الصدق على الكيف ـ كما في تهذيب التفتازاني ـ فيمكن وروده عليه، وإن أمكن التخلُّص منه بأنه ليس للاحتراز بل لبيان الواقع. والله تعالى أعلم.

(٤) يحسن التنبُّه لأمرين هنا:

الأول: أن العكس له إطلاقان: الأول: إطلاقه على المعنى المصدريِّ، ويعرفونه بتصيير الموضوع محمولا والمحمول موضوعا....، أو بتبديل طرفي القضية إلخ. والثاني: إطلاقُه على المعنى الحاصل بالمصدر، أي القضية الحاصلة بهذا التبديل، ويعرَّف بأخص قضيةٍ لازمةٍ للقضية بطريق التبديل، موافقةٍ لها في الكيف والصدق.

والظاهر من ألفاظ بعضهم أنهما ـ كليهما ـ حقيقيان. وبعضهم نصَّ على أنَّ الأول ـ المعنى المصدري ـ حقيقي، والثاني مجازيٌّ. وجمع بينهما الفاضل السيالكوتي (شروح الشمسية ٢/ ١٤٠): «ولك

أن تجمع بينهما بأنَّ العكس نُقِل أوَّلاً من المعنى اللُّغويّ إلى المعنى المصدريّ. ثمّ استعمل في القضية المخصوصة بعلاقة السببية. ثمّ كثر استعمالُه فيها حتى صار حقيقةً بالغلبة، وعُرِّف بأنّه أخصُّ قضية إلخ».

والمصنف الفاضل رحمه الله عرف العكس في إيساغوجي وزبدة الأسرار بالإطلاق الأول المصدري. ولكنه اختار الإطلاق الثاني، كما فعل في التناقض حيث عرفَّه بالإطلاق الثاني أيضاً، مع أنّه عرفه بالإطلاق الأوَّل في زبدة الأسرار. والمصنف رحمه الله قد يترك المشهور المتعارف ويتعرض لذكر غيره، وقد يكون الباعث له تنبيه الدارس لما يحتمل أن يغفل عنه لشهرة غيره، كما فعل في الرسم الناقص حيث ذكر في إيساغوجي بأنّه التعريف بالعَرَضيَّات التي تختص جملتها بحقيقة واحدة.

**الثاني**: قيد بقاء الكذب في تعريف العكس وقع في كتب أئمة القوم، كما جاء في كتب الشيخ الرئيس، ووقع بدونه أيضاً فيها، واختلف نسخ بعض كتبه. ورجَّح المحقق الطوسي أنَّ الواقع في الإشارات من خطأ النساخ، وأنّه رأى نسخاً من الكتاب بدونه. ووقع هذا القيد في كتب الشيخ المقتول وغيره. ولأجله اشتهر في كتب المتأخرين. وكتب المصنف الفاضل رحمه الله أيضاً مختلفة ففي البعض يوجد هذا القيد، وفي آخر لا. وقد ذكره في إيساغوجي وزبدة الأسرار وهنا ـ كما ترى ـ. والصواب ترك هذا القيد. إذ كذب الأصل الملزوم لا يستلزم كذب العكس اللازم. لجواز عمومه. والمسألة مشهورة. ومحاولة البعض لتصحيح المقيِّدين تكلف. والله أعلم.

**الثَّالث**: زاد ذكرَ المقدَّم والتَّالي ليشمل التعريفُ عكسَ القضايا الشرطية، ولأجل الغرضِ نفسِه ذكر في زبدة الأسرار اللازمَ والملزومَ بدلَ المقدَّمِ والتَّالي، وهذا نصُّه: «وهو عبارة عن تصيير الموضوع محمولًا، والمحمول موضوعًا، والملزوم لازمًا، واللازم ملزومًا.. إلخ». والملزوم هو المقدَّم واللازم هو التَّالي.

وعبارتُه في زبدة الأسرار أحسنُ منها هنا، وذلك أنَّ المشهور أنْ لا عكس للمنفصلات ـ بمعنى أنّه لا فائدة معتدًّا بها فيه ـ ويشملها عبارةُ المصنِّف هنا، ولكن لمَّا كان طرفَا المنفصلةِ متلازمَين فكلاهما لازمٌ وملزومٌ فلا تعيُّنُ لهما فيهما، بخلاف المقدَّم والتَّالي، لأن المذكور أوَّلًا هو المقدَّم والمذكور ثانيًا هو التَّالي، كان ورود النقضِ لعبارته هنا أقربَ منه لعبارته في **الزبدة، فتدبر**.

أمَّا الحمليَّات فاعلم أنَّ السالبة الضّروريّة منها تنعكس مثل نفسها[١]، لأنا إذا قلنا: «بالضرورة لا شيءَ من ج ب» كان معناه أنّ الجيم والباء يستحيل اجتماعهما، فيكون «بالضروة لا شيءَ من ب ج»[٢].

---

الرَّابع: أنَّ العكس ـ بمعنى الحاصل بالمصدر ـ هي أخصُّ قضيّةٍ تلزَم القضيَّة الأصل بطريق التبديل. فلا بد من بين أمرين: الأوَّل أنَّ القضية العكس لازمةٌ للقضية الأصل. الثاني: أنَّ الزائد على القضية العكس ليس بلازم. ولما كان دعوى اللزوم دعوى موجبةٍ كليَّةٍ فلا يمكن بيانه بالصُّوَر الجزئيَّة، فلا بُدَّ من بيانه بالبرهان، وأمَّا بيان عدم لزوم الزائد فهو دعوى سالبةٍ جزئيَّةٍ فلهذا يُبيَّن بمادة التخلُّف. وكثيرًا ما يكتفى في الكتب المختصرة بذكر الأمر الأوَّل فقط.

الرَّابع: لم يتعرض المصنِّف الفاضل في هذا الكتاب ـ لما أنَّه رسالة صغيرة ـ لعكس النقيض، وهو مذكور زبدة الأسرار كما هو في عامة الكتب.

(١) في الكم والجهة. ج | كذا قال المصنف في زبدة الأسرار. وهو مذهب المتقدِّمين. والمتأخِّرون ذهبوا إلى أنَّها تنعكس دائمةً لأجل الشبهة المشهورة «لا شيء من مركوب زيد بحمار بالضرورة» مع إمكان ركوبه للحمار وإن دام عدمُه. والمتقدمِّون ـ وأخذ بقولهم غير واحد من المحقِّقين من المتأخِّرين ـ بنوا قولهم على امتناع فصل الدائمة عن الضرورية. وإذا لاحظتَ أنَّ الضرورة المأخوذة في اصطلاح القوم هنا بالمعنى الأعم سواء كانت ناشئةً عن الذات أو عن غيره، قوي عندك امتناع انفصال الدوام عن الضرورة، وأنَّ القول بالتفريق إنَّما هو في بادئ الرأي. والتحقيق في الأصول يقضي بالامتناع.

وقال الفاضل القطب الرازي في شرح المطالع (٢/ ٣٢٨): «والحقُّ أن يقال: الضرورةُ إن اعتُبرت بالمعنى الأعمِّ فسالبتها تنعكس كنفسها. والدَّلائلُ كلُّها تامَّةٌ. وإن اعتُبرت بالمعنى الأخصِّ لم يتمَّ الدلائلُ، على ما لا يخفى لمن أحاط بما مرَّ بعضَ الإحاطة».

والتفصيل في المسألة خارج عن مستوى هذه الرسالة فليراجع كتب القوم.

(٢) وإلا لصدق نقيضُه ـ وهو قولنا: «بعض ب ج بالإمكان العام» ـ مع الأصل، وهو «لا شيء من ج ب». وإذا صدق نقيضُ هذا العكس ـ وهو «لا شيء من ب ج» ـ مع الأصل، صدق لازمُه وهو «بعض ب ج بالفعل» مع الأصل، لوجوب استلزام صدق الملزوم مع الشيء صدقَ لازمه معه.

وأمّا السالبة الوجوديّةُ، والمطلقةُ العامّةُ، والممكنةُ الخاصّةُ، والعامّةُ، فلا يجب لها العكس، لأنّه يصدق «لا شيءَ من الإنسان بمتنفّسٍ» بهذه الجهات،/ [٩٨ ظ] ولا يصدق «لا شيءَ من المتنفّسِ بإنسانٍ»، لأنّ بعض المتنفّس فهو بالضرورة إنسانٌ.

وأمّا الموجبةُ كليّةً كانت أو جزئيّةً، فلا يجب انعكاسُها كليّةً(١)، إذ(٢) يصدق «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ»، ولا يصدق «كلُّ حيوانٍ إنسانٌ»، بل تنعكس جزئيّةً في الكم.

أمّا في الجهة فالضّروريّةُ والوجوديّةُ والمطلقة العامّةُ تنعكس مطلقةً عامّةً(٣). لأنّه إذا صدق «كلُّ ج ب» بهذه الجهات، فتجد(٤) موجودًا معيّنًا موصوفًا بكونه ج وب بالفعل، وهو د. فـ«د ج، وب بالفعل». فيكون «بعض ب ج بالفعل»، مع أنّه يحتمل الضّرورةَ واللاضرورةَ، وهي المطلقةُ العامّةُ.

---

فحينئذٍ يمكن صدق «بعض ب ج بالفعل» مع قولنا: «لا شيء من ج ب بالضرورة». وإمكانُ صدقِ مجموع هاتين القضيّتين معاً محالٌ، لأنّ صدقهما معاً بالفعل ملزومٌ لصدق قولنا: «بعض ب ليس ب بالضرورة» الذي هو محالٌ. فإمكان صدقهما يكون ملزوماً لإمكان هذا المحال. لأنّ [إمكان] الملزوم ملزومٌ لإمكان اللازم. لكن إمكان المحال محالٌ، فصدق نقيض العكس مع الأصل مُحالٌ. فالعكس حقٌّ[١]. ج | [١] راجع للتفصيل شرح المطالع ٢/ ٣٢٤_٣٢٨

(١) المشهور في كتب المتأخّرين أنّهم يعبِّرون عن هذا الغرض بأنّها لا تنعكس كليّةً. ولا إشكال في صحة عبارتهم، ولكن عبارة المصنف «لا يجب لها العكس» أبعدُ عن الوهم للمبتدي، والله أعلم.

(٢) ح: لأنّه.

(٣) خالف المصنِّف الفاضلُ هنا ما ذكره في زبدة الأسرار، وخالف القومَ أيضًا، إذ المذكور في كتب القوم ـ وهو ما ذكره في زبدة الأسرار ـ أنّ الضروريّة تنعكس حينيّةً مطلقةً. والمطلقة العامّةُ أعمُّ من الحينيّة المطلقة، فتصدق المطلقةُ العامة على تقدير صدق الحينيّة المطلقة. ولكن لا يصح دعوى أنّ المطلقة العامّة عكسُ الضروريّة، لأنّ العكس كما قد سبق هي أخصُّ قضيّةٍ لازمةٍ بطريق التبديل.

(٤) ح: فنتخذ.

وأمّا الممكنةُ خاصَّةً كانت[١] أو عامَّةً فتنعكس ممكنةً عامَّةً[٢]، لأنه إذا صدق «كلُّ ج ب، أو بعضه ب[٣] بالإمكان الخاصّ أو العامّ»، فـ«بعض ب ج بالإمكان العام»، وإلا فـ«بالضرورة لا شيءَ من ب ج»[٤]. وهي تنعكس كنفسها، فـ«بالضرورة لا شيء من ج ب»[٥]، وقد كان «كلُّ ج ب[٦]، أو بعضه ب بالإمكان الخاصّ أو العامّ». هذا خُلفٌ.

أمّا[٧] السَّالبةُ الجزئيَّةُ فلا يجب[٨] لها العكسُ، لأنَّه يصدق «بعض الحيوان ليس بإنسان»، ولا يصدق «بعض الإنسان ليس بحيوانٍ».

وأمّا الشرطيَّة المتَّصلةُ، فالسَّالبةُ منها إن كانت كليَّةً فتنعكس كليةً. وإن كانت جزئيَّةً فلا تنعكس[٩].

---

(١) ح - كانت.

(٢) اختار المصنف هنا في زبدة الأسرار مذهب المتقدمين. وخالفهم المتأخِّرون فقرَّروا أن لا عكس للممكنتين لصدق القضية المشهورة «كلُّ حمارٍ مركوبُ زيدٍ بالإمكان» على تقدير أنَّه لم يركب الحمارَ طول حياته، وإنَّما ركب الفرسَ فقط، ولا يصدق عكسُها بالإمكان العامِّ أيضًا.
ولما ذهب المصنِّف أن الضرورية تنعكس كنفسها فلا غرو ذهب إلى أن الممكنة تنعكس كنفسها، لأنَّ نقيضي المتساويين متساويان. هكذا قيل. والتفصيل يطلب من المطولات.

(٣) ح - ب.

(٤) ح: «لا شيء من ج ب».

(٥) ح - وهي تنعكس كنفسها فـ«بالضرورة لا شيء من ج ب».

(٦) ح - ب.

(٧) ح: وأما.

(٨) ح: لا يجب.

(٩) نحو «قد لا يكونُ إذا كان هذا حيواناً فهو إنسانٌ» مع كذب قولنا: «قد لا يكون إذا كان هذا إنساناً فهو حيوانٌ». ج

وأمَّا الموجبة منها سواء[١] كانت كليَّةً[٢]، أو جزئيَّةً[٣] فتنعكس موجبة[٤] جزئيةً.
والبيانُ في الكلِّ على الوجه المذكورِ في الحمليَّات.

* * *

---

(١) ح ـ منها سواء.
(٢) ح: كلية كانت. | كلَّما كان هذا إنساناً فهو حيوانٌ. ج
(٣) وهي قد يكون إذا كان هذا حيواناً فهو إنسانٌ. ج
(٤) ح ـ موجبة.

# فصلٌ في القياس

## [تعريف القياس]

القياسُ[١] قولٌ[٢] مؤلَّفٌ من أقوالٍ[٣] متى سُلِّمت لزم عنه[٤] لذاته قولٌ آخرْ.

## [أقسام القياس]

وهو إمَّا/ [٨٩و] اقترانيٌّ، وهو الذي لا يكون عينُ النتيجة ولا نقيضُها مذكورًا فيه بالفعل[٥]، كقولنا: «كلُّ ج ب. وكل ب أ. فكل ج أ». وإمَّا استثنائيٌّ، وهو الذي يكون أحدُهما مذكورًا فيه بالفعل، كقولنا: «إن كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود. لكن الشمس طالعةٌ. فالنهار موجودٌ؛ لكن النهار ليس بموجودٍ. فالشمس ليست بطالعةٍ».

## [أجزاء القياس]

والمتكرِّرُ في مقدِّمتَي القياس الاقترانيِّ يُسمَّى «حدًّا أوسطَ». والذي يكون

---

(١) ح: بدل «القياس»: «وهو».

(٢) يريد القضية لأنه قيل في تعريفها: «قولٌ يقال لقائله إلى آخره». ج

(٣) خرج عنه قول واحدٌ. ج

(٤) كذا تعريف المصنف في زبدة الأسرار. وأمَّا في إيساغوجي فيختلف عنه في نقطةٍ واحدةٍ، وهي أنَّه قال هناك «عنها» بدل «عنه». وضمير المذكر راجعٌ إلى القول، والمؤنث إلى أقول. والتذكير هنا أحسن من التأنيث، لإشعار التذكير بمدخليَّة الهيئة التأليفية بين الأقوال في استلزام النتيجة.
ولم يذكر المصنِّف هنا الاستقراءَ والتمثيلَ كما يذكر عامَّة المنطقيين وكما ذكره هو في زبدة الأسرار، اكتفاءًا بذكر الأهم.

(٥) بل بالقوة. ج

محكومًا عليه[١] في المطلوب يُسمَّى «حدًّا أصغرَ». والذي يكون محكومًا به يُسمَّى «حدًّا أكبر»[٢]. والمقدِّمة التي فيها الأصغر تُسمَّى «الصُّغرى». والتي فيها الأكبر تُسمَّى «الكُبرى». والهيئةُ الحاصلةُ من كيفيَّةِ وضعِ الحدِّ الأوسطِ عند الحدَّين الآخَرَين تُسمَّى «شكلًا». وتأليفُ الصُّغرى والكُبري يُسمَّى «قرينةً». والقرينةُ المنتِجة لذاتها هي القياس.

* * *

(١) أي موضوعاً. ج

(٢) ج: الحد الأكبر.

## [الأشكال الأربعة]

ثمَّ الاقترانيُّ إمَّا أن يكون مقدّمتاه[1] حمليَّتين أو لا يكون.

## [القسم الأوَّل من القياس الاقترانيّ: المركَّب من الحمليَّتَين]

والقسمُ الأوَّل على أشكالٍ أربعةٍ، لأنَّ الحدَّ الأوسط إن كان محمولًا في الصُّغرى موضوعًا في الكبرى فهو الشَّكل الأوّل، وإن كان محمولًا فيهما فهو الشَّكل الثَّاني، وإن كان موضوعًا فيهما فهو الشَّكل الثَّالث، وإن كان موضوعًا في الصُّغرى محمولًا في الكبرى فهو الشَّكل الرَّابع. وقد طرحوه، لأنَّ الذهن لا يتفطَّن لقياسيَّته. والكُلفةُ في استنتاجه أشدُّ من استعلامِ المطلوب، ومع ذلك لا يليقُ إيرادُه في المختصرات، فنقتصر في هذه الرسالة[2] على الأشكال الثلاثة[3].

## [الشكل الأوَّل]

أمَّا الشكل الأوَّل فيُشترَط في إنتاجه [/ ٨٩ظ] موجبيَّةُ الصُّغرى، وكونُ الكبرى كليَّةً، فيكون الضروب المنتجةُ أربعةً:

الأوَّل: من موجبتين كليَّتين، يُنتج موجبةً كليةً. مثالُه «كلُّ ج ب. وكلُّ ب أ. فكلُّ ج أ».

الثَّاني: من كليَّتَين، والكُبرى سالبة. يُنتِج سالبةً كليَّةً. مثالُه «كل ج ب. ولا شيء من ب أ. فلا شيءَ من ج أ».

---

(١) ح: مقدّماته.

(٢) ج: الهداية.

(٣) الشكل الرابع ذكره المصنف في زبدة الأسرار، إذ هو ليس من المختصرات عنده.

الثَّالث: من موجبتَين، والصُّغرى جزئيَّةٌ. يُنتِج موجبةً جزئيَّةً. مثالُه «بعض ج ب. وكلُّ ب أ. فبعض ج أ».

الرَّابع: من موجبةٍ جزئيةٍ صُغرى، وسالبةٍ كليَّةٍ كُبرى، ينتج سالبةً جزئيَّةً. مثالُه «بعض ج ب. ولا شيء من ب أ. فبعض ج ليس أ».

## [الشَّكل الثَّاني]

وأمَّا الشَّكل الثَّاني فيُشترَط في إنتاجه اختلافُ المقدِّمتَين بالسَّلب والإيجاب[١]، وكونُ الكبرى كليَّةً[٢]، مع التعاند بين[٣] جِهتَي المقدِّمَتين[٤]. والضُّروبُ المُنتِجة فيه[٥] أربعةٌ:

---

(١) لأنَّهما لو اتَّفقتا في الإيجاب لم يحصل الجزمُ، أمَّا إذا كانتا موجبتَين فلصدق قولِنا: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ. وكلُّ ناطقٍ حيوانٌ». والحقُّ في النتيجةِ الإيجابُ. ولو بدَّلنا الكُبرى بقولنا: «وكلُّ فرسٍ حيوانٌ» كان الحقُّ هو السلب. أمَّا إذا كانتا سالبتَين فلِصدق قولنا: «لا شيءَ من الإنسان بحجرٍ. ولا شيءَ من الناطق بحجر». والحقُّ هو الإيجاب. ولو بدَّلنا الكُبرى بقولنا: «ولا شيءَ من الفرس بحجر» كان الحقُّ هو السَّلب. ج

(٢) لأنَّه لو كانت جزئيَّةً لم يحصل الجزمُ بالإنتاج، لصدق قولنا: «كلُّ إنسانٍ ناطقٌ. وليس كلُّ فرسٍ ناطقاً». والحقُّ هو السلب. ولو قلنا في الكبرى: «وليس كلُّ حيوانٍ ناطقاً» كان الحقُّ الإيجابَ. وكذلك «لا شيءَ من الإنسان بفرسٍ. وبعضُ الصهَّال فرسٌ» كان الحقُّ الإيجابَ. فقد حصل الاختلافُ في النتيجة، فلا يحصل الجزمُ بالإيجاب ولا بالسَّلب. ج

(٣) ح: من.

(٤) هذا شرط الشكل الثاني من حيث الجهة. لم يذكره المصنِّف في زبدة الأسرار، ولا ذكر شروط الجهة هنا في الشكل الأوَّل والثَّالث، فليتنبَّه.

(٥) ح: منه.

الأوَّل: من كليَّتين والكُبرى سالبةٌ. يُنتِج كليَّةً سالبةً[١]. «كلُّ ج ب. ولا شيء من أ ب. فلا شيءَ من ج أ».

الثَّاني: من كليَّتين، والصُّغرى سالبةٌ. يُنتِج سالبةً كلية. «لا شيءَ من ج ب. وكل أ ب. فلا شيءَ من ج أ».

الثَّالث: من موجبةٍ جزئيَّةٍ صُغرى، وسالبةٍ كليَّةٍ كُبرى. يُنتِج سالبةً جزئيَّةً[٢]. «بعض ج ب. ولا شيءَ من أ ب. فبعض ج ليس أ».

الرَّابع: من سالبةٍ جزئيةٍ صُغرى، وموجبةٍ كليَّةٍ كُبرى. يُنتِج سالبةً جزئيَّةً. «بعضُ ج ليس ب. وكل أ ب. فبعض ج ليس أ».

## [الشَّكل الثَّالث]

وأمَّا الشَّكلُ الثَّالثُ فيُشترَطُ في إنتاجه موجبيَّةُ الصُّغرى[٣]، وكونُ[٤] إحدى المقدِّمتَين كليَّةً[٥]. فيكون الضُّروبُ المُنتِجةُ منه ستَّةً[٦]:

---

(١) ح: سالبة كلية، مثاله.

(٢) ح + مثاله.

(٣) لأنَّ الصُّغرى لو كانت سالبةً لم يحصل الجزمُ بالإنتاجِ الموجبِ أو السَّالبِ، لأنَّ الكُبرى إن كانت سالبةً صدق قولنا: «لا شيءَ من الإنسان بحجر. ولا شيءَ من الإنسان بفرس» مع صدق السلب. ولو قلنا في الكبرى: «ولا شيءَ من الإنسان بجماد» كذب السلبُ. ولو كانت موجبةً صدق قولنا: «لا شيءَ من الإنسان بفرس. وكلُّ إنسانٍ حيوانٌ» مع صدق الإيجاب. ولو قلنا في الكبرى: «وكلُّ إنسانٍ ناطقٌ» كان الحقُّ السَّلبَ. ج

(٤) ح: وتكون.

(٥) لأنهما لو كانتا جزئيَّتَين لم يجب اتِّحادُ الوَسَط، فلا يجبُ التعديةُ من الأوسط إلى الأصغر، كقولنا: «بعضُ الحيوان إنسانٌ. وبعضُه فرسٌ». ج

(٦) الحاصلة من ضرب الصُّغرى الموجبةِ الكليَّةِ مع المحصورات الأربعِ في الكبرى، ومن

الأوَّل: من موجبتَين كليَّتَين. يُنتِج/[٩٠و] موجبةً جزئيَّةً(١). «كلّ ج ب. وكلّ ج أ. فبعض ب أ».

الثَّاني: من كليَّتين، والكبرى سالبة. يُنتِج سالبةً جزئيَّةً(٢). «كلُّ ج ب. ولا شيءَ من ج أ. فبعض ب ليس أ».

الثَّالث: من موجبتَين، والصُّغرى جزئيَّة. يُنتِج موجبةً جزئيَّةً. «بعضُ ج ب. وكلُّ ج أ. فبعض ب أ».

الرَّابع: من موجبةٍ جزئيَّةٍ صُغرى، وسالبةٍ كليَّةٍ كُبرى. يُنتِج سالبةً جزئيَّةً. «بعض ج ب. ولا شيء من ج أ. فبعض ب ليس أ».

الخامسُ: من موجبتَين، والكبرى جزئية. يُنتج موجبةً جزئيَّةً. «كلُّ ج ب. وبعض ج أ. فبعض ب أ».

السَّادس: من موجبةٍ كليَّةٍ صُغرى، وسالبةٍ جزئيَّةٍ كُبرى. يُنتِج سالبةً جزئيَّةً. «كل ج ب. وبعض ج ليس أ. فبعض ب ليس أ».

---

الصُّغرى الموجبة الجزئيَّة مع الكليتين في الكبرى. ج

(١) إنَّما لم يُنتِج هذا الضَّرْبُ النتيجةَ الكليَّةَ لاحتمال أن يكون الأصغرُ أعمَّ من الأوسط، ويكونَ الأوسطُ مساوياً للأكبر، فيمتنعُ حملُ الأكبرعلى كلِّ الأصغر بالإيجاب. مثالُه «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ. وكلُّ إنسانٍ ناطقٌ». ولا يصدقُ «كلُّ حيوانٍ ناطقٌ». بل «بعضه ناطقٌ». ج

(٢) لا كليَّةً للنقض بقولنا: «كلُّ إنسانٍ حيوانٌ. ولا شيءَ من الإنسان بفرسٍ». لا يُنتِج «لا شيء من الحيوان بفرس»، بل بعضه فرس[١]. ج |

[١] الظاهرُ أن يقول: «بل بعضه ليس بفرس» بمعنى أنه لا ينتج «لا ينتج لا شيء من الحيوان بفرس»، بل ينتج «بعض الحيوان ليس بفرس». وإن أمكن تأويل قوله: «بل بعضه فرس» أي لأنَّ بعضه فرسٌ. والمراد واضحٌ.

# هدايةٌ

## [في المختلطات]

اعلم[١] أنَّ الصُّغرى في الشَّكل الأوّل متى كانت ضروريَّةً، أو وجوديَّةً، أو مُطلقةً عامَّةً، فالنتيجة تابعةٌ للكبرى[٢].

ومتى كانت ممكنةً خاصَّةً، أو عامَّةً[٣]، فهي مع الكبرى[٤] الضروريَّةِ تُنتج ضروريَّةً، لأنَّ الأوسطَ[٥] إنْ حصلَ بالفعل[٦] كانت النتيجةُ ضروريَّةً. فإذا[٧] كانت ضروريَّةً عند حصول أمرٍ ممكنٍ[٨] كانت ضروريَّةً في نفس الأمر.

---

(١) ح: فاعلم.

(٢) مثلًا فرضنا الصُّغرى ضروريَّةً، والكبرى ممكنةً خاصَّةً، يُنتِج ممكنةً خاصَّةً، كقولنا: «كلُّ ناطقٍ إنسانٌ بالضرورة. وكلُّ إنسانٍ كاتبٌ بالإمكان الخاصِّ». يُنتج «كلُّ ناطقٍ كاتبٌ بالإمكان الخاصِّ»، لأنَّ الأصغر فردٌ من أفراد الأوسطِ الصادقِ عليه الأكبرُ. فيكون أيضاً صادقاً على الأصغر بجهته التي هي الإمكان الخاص. فإذا حذفتَ الأوسطَ بقي الأكبرُ صادقاً على الأصغر بجهته المذكورة. وهو النتيجة. ج

(٣) جمهور المناطقة منعوا إنتاج الممكنة الصغرى. وذهب الشيخ والإمام إلى إنتاجهما على الوجه الذي ذكره المصنف. فهو آخذ بمذهبهما هنا وفي زبدة الأسرار أيضًا.
والجمهور يجيبون عما ذكره المصنف بأنَّه يجوز أن لا يبقى كلية الكبرى ـ مثلًا ـ على تقدير خروج إمكان الصغرى إلى الفعلية، فلا يبقى القياس منتجًا. والتفصل في المطوَّلات.

(٤) ح ـ الكبرى.

(٥) ح: الوسط.

(٦) في الممكنةِ الخاصَّةِ التي هي الصُّغرى، بعد أن كان بالقوَّة. ج

(٧) ح: وإذا.

(٨) حصولُ الأوسط للأصغر بالفعل هو الأمرُ الممكنُ، لأنَّ الممكنة الخاصَّة، وهي الصُّغرى، حصولها للأوسط بالقوَّة. ج

وإلا لزم انقلابُ ما ليس بضروريٍّ ضروريًّا. هذا خلفٌ.

ومع الوجوديَّةِ والممكنة الخاصَّة، تُنتِج ممكنةً خاصَّةً، لأنَّ الممكن للممكن ممكنٌ.

ومع المطلقةِ والممكنةِ العامَّتَين، تُنتِج ممكنةً عامَّةً، لأنَّ الكبرى إن صدقت ضروريَّةً، كانت النتيجةُ ضروريَّةً، وإلا فالنتيجة ممكنةٌ خاصَّةٌ. والقدر المشترَكُ[١] إنَّما هو الإمكانُ العامُّ.

أمَّا[٢] الشَّكل الثَّاني فاعلم بأنَّ[٣] إحدى المقدمتين من[٤]/[٩٠ظ] هذا الشَّكل متى كانت ضروريَّةً، كانت النتيجةُ ضروريَّةً، لأنَّ ضرورةَ الأوسط حاصلةٌ لإحدى[٥] الطَّرَفَين بالضرورة، ومسلوبةٌ عن الطَّرَف الآخَر بالضرورة. فبين الطَّرَفين مباينةٌ ضروريَّةٌ.

وأمَّا اختلاطُ المقدِّمة المطلقةِ والوجوديَّةِ، والممكنتينِ، بعضِها بالبعض، فلا يُنتِج في هذا الشكل، لأنَّ المحمولَ الواحدَ جاز أن يكون حاصلًا لشيءٍ بهذه الجهات، ومسلوبًا عنه بهذه الجهات[٦]، مع أنَّه لا يجوز سلبُ الشيءِ عن نفسه. كقولنا: «كلُّ إنسانٍ متنفِّسٌ بهذه الجهات. ولا شيءَ من الإنسان بمتنفِّسٍ بهذه الجهات». مع أنَّه لا يُنتِج «لا شيءَ من الإنسان بإنسان».

---

(١) بين الضروريَّة والممكنة الخاصَّة. ج

(٢) ح: وأمَّا في.

(٣) ح: أنَّ.

(٤) ح: مقدمتي. ـ من.

(٥) ح: لأحد.

(٦) ح ـ بهذه الجهات.

وأمَّا الشَّكل الثَّالث فجهات نتائجه كما في الأوّل.

## [القسم الثَّاني من القياسِ الاقترانيّ: المركَّبُ من الشَّرطيَّات]

القسمُ الثاني من القياس الاقترانيِّ، وهو الذي لا يكون مقدّمتاه حمليَّتين. وهو إمَّا أن يتألَّف من متَّصلتَين، أو منفصلتَين، أو حمليٍّ ومتَّصلٍ، أو حمليٍّ ومنفصلٍ، أو متَّصلٍ ومنفصلٍ.

مثال الأوَّل: «كلَّما كانت الشمس طالعةً فالنهار موجود. وكلَّما كان النهارُ موجوداً فالأرض مضيئةٌ. فكلَّما كانت الشمسُ طالعةً فالأرض مضيئةٌ».

مثالُ الثَّاني: «كلُّ جسمٍ إمَّا فلكيٌّ وإمَّا عنصريٌّ. وكلُّ عنصريٍّ إمَّا ثقيلٌ أو خفيفٌ. فكلُّ جسمٍ إمَّا فلكيٌّ، أو ثقيلٌ، أو خفيفٌ».

مثالُ الثَّالث: «كلَّما كان هذا إنسانًا فهو حيوانٌ. وكلُّ حيوانٍ جسمٌ. فكلَّما كان هذا إنسانًا فهو جسمٌ».

مثالُ الرَّابع: «كلُّ عددٍ إمَّا زوجٌ وإمَّا فردٌ. وكلُّ زوجٍ فهو منقسمٌ [/ ٩١و] بمتساويين. فكلُّ عددٍ إمَّا منقسمٌ بمتساويين أو فردٌ».

مثالُ الخامس: «كلَّما كان هذا إنسانًا فهو حيوانٌ. وكلُّ حيوانٍ إمَّا طويلٌ أو[١] قصيرٌ. فكلَّما كان هذا إنسانًا، فهو إمَّا طويلٌ أو[٢] قصيرٌ».

فهذا هو القولُ في الاقترانيِّ[٣].

---

(١) ح: وإما.

(٢) ح: وإما.

(٣) ح: بالاقتراني.

## [القياس الاستثنائيّ]

وأمّا القياسُ الاستثنائيُّ فالقضيَّةُ الموضوعةُ فيه إمّا متَّصلةٌ أو منفصلةٌ.

فإن كانت متَّصلةً فاستثناءُ عينِ المقدِّم يُنتِج عينَ التَّالي، واستثناءُ نقيضِ التَّالي يُنتِج نقيضَ المقدِّم. وأمَّا استثناءُ عينِ التَّالي، أو نقيض[١] المقدِّم فلا ينتج[٢].

وإن كانت منفصلةً، فإمَّا أن تكون حقيقيَّةً أو مانعةَ الجمعِ[٣]، أو مانعةَ الخلو.

فإن كانت حقيقيَّةً، فإمَّا أن تكون ذاتَ جزئَين أو ذاتَ أجزاءٍ. فإن كانت ذات جزئين فاستثناءُ عينِ أيِّهما كان يُنتِج نقيضَ الآخَر[٤]، واستثناءُ نقيضِ أيِّهما كان يُنتِج عينَ الآخَر[٥]. وإن كانت ذاتَ أجزاءٍ، فاستثناءُ عينِ أحدِها يُنتِج نقيضَ[٦] البواقي، واستثناءُ نقيضِ أحدِها يُنتِج منفصلةً مركَّبةً من بواقي الأجزاء.

وإن[٧] كانت مانعةَ الجمع فاستثناءُ عينِ أحدهما يُنتِج نقيضَ الآخَر. وأمَّا استثناءُ نقيضِ أيِّهما كان فلا يُنتِج شيئًا[٨].

---

(١) ح: ونقيض.

(٢) لجواز كون التالي - أي اللازم - أعم مطلقًا في مادَّة. ج

(٣) ح: فهو إما حقيقية وإما مانعة الجمع.

(٤) ح: الباقي.

(٥) ح: الباقي.

(٦) ح: عين أيهما كان ينتج منفصلة مركبة من نقيض.

(٧) ح: فإن.

(٨) ح - شيئا.

وإن كانت مانعةَ الخلو فاستثناء نقيضِ أيّهما[١] كان[٢] يُنتج عينَ الآخر، وأمّا استثناءُ عين أحدِهما فلا يُنتِج شيئًا.

* * *

(١) ح: أحدهما.

(٢) ح ـ كان.

# هدايةٌ

## [في قياس الخَلْف]

الخَلْفُ قياسٌ يُبيِّنُ عينَ المطلوب من تكذيب نقيضه، كقولنا: «إن لم يصدق بعض الإنسان ليس بزنجيٍّ» فنقيضُه صادقٌ، وهو قولنا: «كلُّ إنسانٍ زنجيٌّ. وكلُّ زنجيٍّ أسودُ»، على أنَّها مقدمةٌ صادقةٌ، فيُنتِج[1] «إن لم يصدُق بعض الإنسانِ ليس بزنجيٍّ، فكلُّ إنسانٍ أسودُ». لكن التَّالي كاذبٌ، فالمقدَّم مثلُه.

***

---

(١) ح: ينتج.

# هدايـةٌ

## [في قياس الضمير]

/ [٩١ظ] الضَّميرُ قياسٌ يُحذَف منه كُبراه، إمَّا لوضوحها، أو لأنَّها كاذبةٌ في نفسها، حتَّى لو صُرِّح بها لظهر كذبُها، فيُحذَف من القياسِ إيهامًا للصدق.

مثالُ الأوَّل: «مؤثِّريَّةُ الشيء في الشيء مغايرةٌ(١) لذلك الشيء، لأنَّه يُمكن تعقُّلُ أحدِهما مع الذُّهول عن الآخَر. فيكون مغايرًا له». فحُذِف الكُبرى، وهو قولنا: «وكلُّ شيئين يُمكن تعقُّلُ أحدِهما مع الذُّهول عن الآخَر، فهما متغايران».

مثالُ الثَّاني: «فلانٌ يطوفُ باللَّيل، فهو سارِقٌ». فحُذِف الكُبرى وهو قولنا: «وكلُّ من يطوف باللَّيل فهو سارقٌ».

***

(١) ح: مغاير.

# هدايةٌ
# [في الصِّناعات الخمس]

البرهانُ قياسٌ مؤلَّفٌ من مقدِّماتٍ يقينيَّةٍ(١) لإنتاجِ يقينٍ(٢).

والجدلُ قياسٌ مؤلَّفٌ من مقدِّماتٍ مشهورةٍ، أو مسلَّمةٍ، وهي المقدِّماتُ(٣) التي يُسلِّمُها الخصمُ.

والخطابةُ قياسٌ مؤلَّفٌ من مقدِّمات مقبولةٍ ممَّن يُعتقَد فيه، أو مظنونةٍ.

والشِّعرُ قياسٌ مؤلَّفٌ من مقدِّماتٍ مخيِّلةٍ، تنقبضُ منها النفسُ أو تنبسطُ.

والسَّوفسطائيَّة قياسٌ مؤلَّفٌ من مقدِّماتٍ وهميَّةٍ(٤)، أو مشبَّهةٍ بالحقِّ، أو المشهورة، لمناسبةٍ بينهما إمَّا لفظًا وإمَّا معنى(٥).

***

---

(١) وأصول اليقينيات هي الأوليات والمشاهدات والمجرَّبات والحدسيات والمتواترات، والقضايا الفطرية.

(٢) ح ـ لإنتاج يقين.

(٣) ح ـ المقدمات. | هذا تفسيرٌ للمقدِّمة المسلَّمة كما لا يخفى. وأمَّا المقدِّمات المشهورةُ فهي القضايا التي يكون الداعي إلى التصديق بها مجرَّدُ ما في طبيعة الإنسان من الرقَّة والحميَّة وغير ذلك، أو يكون الداعي إلى قبولها رعايةُ صلاح الأحوال، كقولنا: «إيلام البريء قبيحٌ، والكذب قبيحٌ، والعدل حسنٌ، والظلم قبيح». كذا قال المصنف في زبدة الأسرار.

(٤) الله موجودٌ. وكلُّ موجودٍ متحيِّزٌ. ج | وهي قضايا كاذبةٌ يحكم بها الوهمُ في أمورٍ غيرِ محسوسةٍ.

(٥) الجالسُ في السفينةِ متحرِّكٌ. وكلُّ متحرِّكٍ ينتقلُ من مكانٍ إلى مكانٍ. ج

# هدايةٌ

## [في الغلط في القياس]

الغلطُ في القياس إمَّا أن يقع من جهةِ مادَّتِه التي هي المقدِّمات، أو من جهةِ صورتِه التي هي الأشكال[١]، أو منهما جميعًا.

أمَّا الغلطُ من جهة المادَّةِ فكَكِذب المقدِّمات واشتباهِها بالصَّادق، إمَّا لفظًا أو معنىً. وأمَّا الغلطُ من جهةِ الصُّورةِ فهو أن لا يكونَ تأليفُه تأليفَ أحدِ الأشكال بأن لم يحصل بين المقدِّمتَين مشتركٌ، كما إذا جُعِل الوسطُ/ [٩٢و] لفظًا مشتركًا، أو كان التأليفُ[٢] تأليفَ أحدِ الأشكال، لكن لم يحصل فيه شرطُ الإنتاج، أو عُبِّر عن الأصغر والأوسط، أو عن الأوسط والأكبر[٣]، باسمين مترادفَين[٤]، وهو[٥] المصادرةُ على المطلوب.

ومن أراد تفاصيل ما ذكرنا من المُجمَلات، والاستقصاءَ في المنطق فليرجع إلى كتابنا المسمَّى بـ«زبدة الأسرار». والله وليُّ الأبرار[٦].

❊ ❊ ❊

(١) ح: التأليف.

(٢) ح: تأليفه.

(٣) ج: الأكبر والأوسط.

(٤) كلُّ إنسانٍ بشرٌ. وكلُّ بشرٍ حيوانٌ. ج

(٥) ح ـ هو.

(٦) ح ـ والله ولي الأبرار. + والسلام. تمَّ المنطقُ. ويتلوه الطبيعيَّات.

# القولُ في الطبيعيَّات

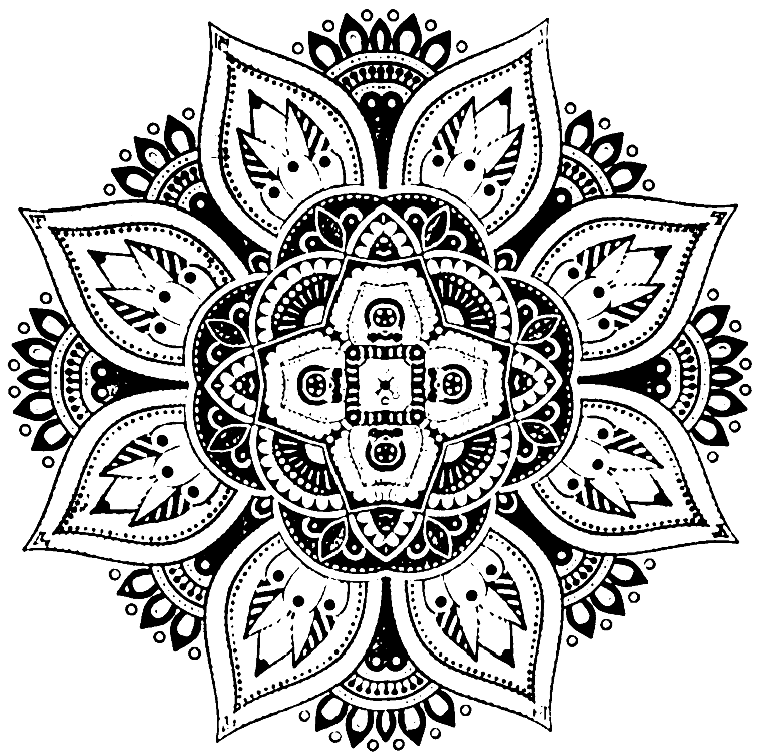
وهو مرتَّبٌ على ثلاثة فنون:

[الفنُّ الأوَّل: فيما يعم الأجسام

الفن الثَّاني: في الفلكيات

الفن الثَّالث: في العنصريات]

* * *



# الفنُّ الأوَّلُ: فيما يعمُّ الأجسامَ

وهو مشتملٌ على فصولٍ(١):

[الفنُّ الأوَّل فيما يعمُّ الأجسامَ الطبيعيَّة

وهو مشتمل على فصول:

## فصلٌ في إبطال الجزء الذي لا يتجزَّى

(١) رتَّبه الماتن الفاضلُ على عشرة فصولٍ وهدايةٍ. والفصول الخمسةُ الأُولى مع الهداية في تحقيق ماهية الجسم، وليست من الطبيعيَّات، إذ تحقيقُ ماهيَّة الموضوع ليس من العلم.
هذا صنيعُه في هذا الكتاب، وأمَّا زبدة الأسرار فترتيبه يختلف، حيث أوجز الكلامَ في طبيعيات الزبدة في تحقيق ماهية الجسم من الهيولى والصورة وتلازمهما في فصلٍ عنونه بـ«المصادرات» ولم يذكر لها أدلَّةً، بل قال: «هذه نتسلَّمها في العلم الطبيعيِّ ونصحِّحها في العلم الإلهي». وأتبعه بإبطال الجزء الذي لا يتجزَّى وفصَّل فيه القولَ وذكر أدلَّته. وذلك أنَّه تكلم في الهيولى والصورة في الإلهيات، ولم يتعرض هناك لإبطال الجزء فساق في طبيعات الزبدة أدلة بطلان الجزء.
ثمَّ عقد المقالة الثانية في لواحق الأجسام وفصَّل فيها القول تفصيلًا. وفيه الإشارة إلى أنَّ إبطال الجزء ليس من مباحث الطبيعيات، وسيأتي التفصيلُ فيه باختصارٍ.
ثم عقد الفصل الأوَّل من المقالة الثانية في تناهي الأبعاد، وهو من مقاصد الطبيعيات، ولم يعقد له في هذا الكتاب، ولكنَّه ضمَّنه الفصلَ الذي تكلَّم فيه عن امتناع تجرُّد الصورة عن الهيولى، فانتبه.
ويظهر من مقارنة فصل أقسام الجوهر من إلهيات الزبدة أنَّ المصنِّف اختصر بعضَ ذلك الفصل وضمَّنه الفصولَ الخمسة الأُولى من الفنِّ الأول هنا.

فصلٌ في إثبات الهَيولى

فصل في أنَّ الصورة لا تتجرَّد عن الهيولى

فصل في أنَّ الهيولى لا تتجرَّد عن الصُّورة

فصلٌ في إثبات الصورة النوعيَّة

هدايةٌ في بيان كيفية التلازم بين الهيولى والصُّورة

فصلٌ في المكان

فصلٌ في الحيِّز

فصلٌ في الشَّكل

فصلٌ في الحركة والسُّكون

* * *

# فصلٌ في إبطال الجزء الذي لا يتجزّى[1]

(١) الجزء الذي لا يتجزى جوهرٌ ذو وضعٍ ـ أي يقبل الإشارة الحسية ـ لا يقبل الانقسام أصلاً لا قطعاً ولا كسراً ولا وهماً ولا فرضاً.

ولمّا توقف إثبات الهيولى على إبطال الجزء الذي لا يتجزّى قدَّمه عليه.

ولا يخفى أنَّ الحكماء أنكروا وجودَ الجزء الذي لا يتجزّى مطلقاً، ولكن مقصود الماتن الفاضل هنا إبطالُ أن يكون الجسم مركَّباً من الأجزاء التي لا تتجزّى، وليس إبطال مطلق الجزء. ولأجله ساق الدليل على الوجه المناسب لمطلوبه.

ثمَّ اختلفوا هل إبطال الجزء من مباحث الطبيعيِّ أم الإلهي؟ فذهب المحقِّق الطوسيُّ والفاضل المحاكمُ إلى أنَّه من مباحث الطبيعي، حيث إنَّ عدم تركُّب الجسم من الأجزاء التي لا تتجزّى بمعنى قابليَّة الجسم لانقسامات غير متناهية. وهي من أعراض الجسم. فهو من الطبيعي. وذهب ملا صدرا والفاضل الخوانساري إلى أنَّه من مباحث الإلهي، لأنَّ قابلية الانقسام إلى غير نهاية مساوقةٌ للقابلية للأبعاد الثلاثة، وبعبارة أخرى هي بمعنى أنَّ الجسم متَّصلٌ واحدٌ. والاتصال مبدء فصل الجسم الطبيعي الذي هو موضوع العلم. فهو داخلٌ في تحقيق ماهية الجسم. وتحقيق ماهية الجسم من مباحث الإلهي كما لا يخفى. وأحسن القولين هو الثاني.

والماتن الفاضل جعل في «زبدة الأسرار» المقالةَ الأولى من الطبيعيات في المصادرات وإبطال الجزء الذي لا يتجزّى، والمقالةَ الثانية في لواحق الأجسام، وذكر فيها تناهي الأبعاد والزمان والمكان وغيرها. وذكر في المصادرات تركُّبَ الجسم من الهيولى والصُّورة الجسمية والنوعية. ولم يذكر دليلاً عليها بل قال: «فهذه المقدَّمات التي نتسلَّمها في العلم الطبيعي ونصحِّحها في العلم الإلهي». ثم عقد الفصل لإبطال الجزء وذكر له أدلَّةً كثيرةً. ثم دخل في لواحق الأجسام. فالظاهر من صنيعه أنَّ إبطال الجزء ليس من لواحق الأجسام وعوارضها، إذن ليس من الطبيعيات. والله أعلم.

ولا ينبغي أن يخفى أنَّ الحكماء حين قالوا بقابليَّة الجسم لانقساماتٍ غيرِ متناهيةٍ لم يعنوا به الانقسام إلى غير نهاية بالفعل، قال الفاضل الميبذي (ص: ٤١ ـ ٤٢): «ليس معنى كلامهم أنّه يمكن أن تخرج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوَّة إلى الفعل، بل المراد منه أنّه لا ينتهي في الانقسام إلى حدٍّ يقف عنده، ولا يقبل الانقسامَ بعده. وذلك على قياسِ ما قال المتكلِّمون من أنَّ

## [الدليل الأول]

إذا[١] فرضنا جزءًا بين جزئين، فإمَّا أن يكون الوسطُ مانعًا من تلاقي الطرفَين أوْ لا يكون. لا سبيل إلى الثاني، لأنَّه لو لم يكن مانعًا لكانت الأجزاء متداخلةً[٢]،

---

مقدوراتِ الله تعالى غيرُ متناهيةٍ، مع أنَّ وجود ما لا يتناهى في الخارج مُحالٌ مطلقاً عندهم؛ فليس معناه إلا أنَّ تأثير القدرة لا يصل إلى حدٍّ لا يمكن أن يتجاوزه، بل كلُّ مرتبةٍ يصل إليها تأثيرُ القدرة يمكن وصولُه إلى مرتبة أخرى فوقها، كما في لا تناهي الأعداد، فإنَّها لا تصل إلى حدٍّ لا يمكن الزيادة عليه».

(١) ح: لو.

(٢) والتداخل محالٌ، لأنَّ الأجزاء إذا تداخلت بطل الترتيبُ والوسطُ، ولم يحصل ازديادُ الحجم، فإنَّه إذا جاز أن يحصل جزءان في جزءٍ واحدٍ، جاز أن تُوجَد ثلاثةٌ أو أربعةٌ. وعلى هذا لا يكون اجتماعُهما موجِباً لزيادةِ الحجم. فكان يجب أن لا يحصل الحجمُ. لكن التَّالي محالٌ، فالمقدَّمُ مثلُه.

ولأنَّ الأجزاء متساويةٌ في طبيعةِ نوعِها ولوازمها. فإذا تداخلت تساوتْ في العوارض أيضاً. فلا يبقى شيءٌ منها متميِّزاً عن غيره. فيصير الكلُّ واحداً. وذلك محالٌ. ج |

واعلم أنَّ التداخل يُوجب التجزئةَ من وجهين:

الأوَّل: أنَّه إذا كان مقدارُ الجزئَين مساوياً لمقدار الجزء. ومجموع الجزئين قابلٌ للقسمة. فما يساويه كذلك. لكن الجزء الواحد يساويه. فهو قابلٌ للقسمة.

الثاني: إذا دخل شيئاً فلا بُدَّ أن يلقاه بطرفه أوَّلاً، ثمَّ ينفذ فيه، ثم يحصل تمام المداخلة. والذي لقيه قبلَ النُّفوذِ مغايرٌ للذي يلقاه حالَ النفوذ، وأقلُّه[١] الذي يلقاه عند تمام النفوذ. وذلك يوجب التجزئة.

واعترض على هذا البرهان بأنَّ الجسم إذا كان يلاقي بأحد طرفيه شيئاً وبالطرف الآخر شيئاً آخرَ، فقد اختصَّ كلُّ واحدٍ من طرفيه بعرضٍ لا يُوجَد في الطرف الآخر. وذلك لا شكَّ أنَّه يوجب حصول الحد قبل الحدِّ، فإذنْ لا بدَّ وأن ينتصف ذلك الجسم، ثمَّ إنَّه يلاقي أحدُ نصفيه

فلا يكون وسطٌ وطرفٌ، وقد فرضنا الوسطَ والطرفَ. هذا خلفٌ. فثبت كونُه مانعًا من تلاقيهما. فما به يلاقي أحدَ الطَّرَفَين من الوسط[1] غيرُ ما به يلاقي الطرفَ الآخَرَ، فينقسمُ.

## [الدليل الثاني]

ولأنَّا لو فرضنا جُزءًا على ملتقى جزئَين فإمَّا أن يلاقي واحدًا منهما، أو مجموعَهما، أو من كلِّ واحدٍ منهما شيئًا. والأوَّل محالٌ، وإلا لم يكن على الملتقَى. فتعيَّن أحُد القسمين الآخَرَين. فيلزم الانقسامُ لا محالةَ.

* * *

---

النصفَ الآخَر بأحد طرفيه دون الآخَر، فينتصف ذلك النصف. والكلام فيه كالكلام في الأوَّل، فيُفضي ذلك إلى حصول انقساماتٍ غيرِ متناهيةٍ. وليس ذلك بحقٍّ عند الحكماء، مع أنَّ البرهان الذي ذكرتموه يُوجِب ذلك. ج |

[١] الكلمة غير واضحةٌ، وظنِّي أنَّها «وأقلُّه». والله أعلم.

(١) ح ـ من الوسط.

# فصلٌ في إثبات الهَيولى(١)

(١) قال ملا صدرا (شرح الهداية ١/ ٥٤ ـ ٥٥): «لا نزاعَ بين جمهور العقلاء في ثبوت ما يصدق عليه مفهومُ الهيولويَّة ومسمَّاها، أي أمرٌ يقبل الانفصالَ والاتِّصالَ اللذَين يطرءان في الحسِّ على أنواع الأجسام المحسوسة من حيث هي أجسامٌ، ويقبل الهيئات النطفيَّة والحيوانية والطينيَّة والرمادية وغير ذلك، وذلك الأمر هو المسمَّى بـ«المادَّة» أو «الهيولى» أو «السِّنْخة» على اختلاف العبارات. ووجودُها على حسب هذا المفهوم مسلَّم، فإنَّه إذا قيل: «تكوَّن الحيوان من الطين، أو خُلِق الابن من نطفة أبيه» فلا يخلو [١] إمَّا أن يكون الطين باقياً طيناً والنطفة باقيةً نطفةً وهو حيوانٌ أو إنسانٌ، حتَّى يكون في حالةٍ واحدةٍ طيناً وحيواناً، أو نطفةً وجسدَ إنسانٍ، وهو محال؛ [٢] وإمَّا أن يكون بطلت النطفةُ بكليَّتها حتى لم يبقَ منها شيءٌ أصلاً، وكذا الطِّينُ، ثمَّ حصل إنسانٌ أو حيوانٌ، فحينئذٍ ما صارت النطفةُ إنساناً وما خُلِق الحيوان من الطين، بل ذلك شيءٌ بطل بكليَّته، وهذا شيءٌ آخرُ حصل جديداً بجميع أجزائه؛[٣] وإمَّا أن يكون الجوهرُ الذي كانت فيه الهيئة النطفيَّةُ أو الطينيَّةُ بطلت عنه تلك الهيئةُ وحصلت فيه هيئةُ إنسانٍ أو هيئةُ حيوانٍ.
والقسمان الأوَّلان باطلان لا يعتقدهما الكافَّة، لأنَّ كلَّ من زرع بذراً لينبت شيء منه، أو تزوَّج ليكون له ولدٌ، ليحكم على الزرع بأنَّه من بذره، ويفرِّق بين ولده وغيره بأنَّه من مائه، وإن عاند معاندٌ لا يلتفت إليه، ويكذِّبه بالحدس الصائب.
فظهر أنَّ الهيولى من حيث المفهوم المذكور ما وقع فيها خلاف، إنَّما النزاع في أن ذلك الأمر أجزاء لا تتجزَّأ أصلاً أو ما في حكمها ممَّا ينقسم في جهة أو في جهتين متناهيةً أو غيرَ متناهية كما ذهب إليه المتكلمون، أو أجسام صغار صلبةٌ لا يمكن انقسامها في الخارج كما هو مذهب ديمقراطيس، أو نفس الجسم بما هو جسم كما هو رأي جماعة من الأقدمين، أو أمرٌ أبسط من الجسم كما عليه المعتبرون من المشّائين». انتهى كلام ملا صدرا
وهذا ضبطُ مذاهب العلماء في الجسم:
الجسم إمّا أن تكون له أجزاء بالفعل، أو تكون له أجزاء بالقوة.
فإن كانت له أجزاء بالفعل فإمّا أنَّ تلك الأجزاء ممتنعةُ الانقسام أو ممكنة الانقسام.

كلُّ جسمٍ فهو مركَّبٌ من جزئين يَحُلُّ أحدُهما في الآخَر(١). يُسمَّى المحلُّ هيولى، والحالُّ صورةً.

وبرهانُه(٢)........................................

---

فإن كانت ممتنعةَ الانقسام فإمَّا أن تلك الأجزاء متناهيةٌ، وهو مذهب جمهور المتكلمين. وإمَّا أنَّها غير متناهية وهو مذهب النظَّام.

وإن كانت الأجزاء ممكنةَ الانقسام، فإمَّا أن تلك الأجزاء أجسامٌ صغار صلبةٌ وهو مذهب ذيمقراطيس، وإمَّا أنَّها ليست أجساماً، ولكنها سطوحٌ أو خطوطٌ، وهو مذهب بعضهم الذين قالوا بتشكل الجسم من السطوح والخطوط الجوهرية، منهم المعتزلة.

وإن كانت له أجزاء بالقوة فإن كانت متناهيةً فهو مذهب الشهرستاني، وإن كانت له أجزاء غير متناهية وهو مذهب الحكماء.

ثمَّ الحكماء بعد الاتفاق على أنَّ الجسم ليس مركَّباً من أجزاء بالفعل، وأن أجزاؤه بالقوة. اختلفوا هل هو بسيط كما ذهب إليه الإشرقية وهو مذهب أفلاطون ومن تقدَّمه من الحكماء، ومذهب الشيخ السهروردي المقتول، أو هو مؤلَّفٌ من جزئين جوهرين يحلُّ أحدُهما في الآخَر أحدُهما الهيولى والآخَرُ الصورة، وهو مذهب الحكماء المشائية. والماتن يتبع طريقة المشائية.

(١) كل ما يقارنُ الشيءَ مقارنةً تامَّةً، ويكونُ أحدهما ناعتاً للآخَر يُسمَّى الناعتُ حالاًّ، المنعوتُ محلاًّ، المقارنةُ الحلولَ. والمراد بالمقارنة التامَّة أن تكون الإشارةُ إلى أحدهما الإشارةَ إلى الآخَر، كما في الحلاوة للعسل، فإنَّ الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر. والمراد بالناعت أن يكون حصول أحدهما للآخر سبباً لحصول صفةٍ له كالمثال المذكور، فإنَّه حصل للعسل بمقارنة الحلاوة صفة وهي الحلوُ. ج | للقوم كلام طويل في الحلول فليراجع الشروح للتفصيل.

والمحلُّ إمَّا أن يكون مستغنياً عن الحالِّ في تقوُّمه أوْ لا. فإن كان مستغنياً فالمحلُّ الموضوعُ، والحالُّ العَرَضُ. وإن لم يكن مستغنياً فالمحلُّ المادَّةُ والهيولى، والحالُّ الصورةُ.

(٢) انتبه أنَّ إثبات الهيولى في جميع الأجسام لا يصحُّ بدليلٍ واحدٍ، بل لا بُدَّ من دليلين: الأوَّل على أنَّ بعض الأجسام يحتاج إلى شيءٍ يقبل الانفكاك العارض له، وهو الهيولى. والثاني على أنَّ حاجة ذلك الجسم إلى الهيولى في ذاته، ولمَّا كان ذات الأجسام وحقيقتها واحدة في جميع الأجسام

أنَّ بعض الأجسام قابلةٌ[١] للانفكاك[٢] مثل الماء والنَّار[٣]. فيجب[٤] أن يكون في نفسه متَّصلاً واحداً؛ وإلا[٥] لزم الجزءُ الذي لا يتجزَّى.

ويلزم من هذا إثباتُ الهيولى للأجسام كلِّها، لأنَّ ذلك المتَّصل قابلٌ للانفصال. والقابل للانفصال إمَّا[٦]/ [٩٢ظ] أن يكون هو[٧] المقدارَ[٨]، أو الصورة المستلزِمة له، أو معنىً آخَرَ.

---

ثبت أنَّ الأجسام كلَّها مركبَّةٌ من الهيولى والصورة. وتقرير الدليل الأول يبدأ من قوله: «أن بعض الأجسام قابلة للانفكاك» إلى قوله: «وهو المعنيُّ بالهيولى». وتقرير الثاني يبدأ من قوله: «وإذا ثبت أنَّ ذلك الجسم مركَّبٌ من الهيولى والصورة وجب أن يكون الأجسام كلها إلخ».

والماتن الفاضل لم يعقد فصلًا لإثبات الصورة الجسمية، لأنَّها هي الامتداد الجوهريُّ. وكون الجسم جوهراً ممتداً في الحس لا يحتاج إلى دليلٍ. فلمَّا أقام الحكماء دليلاً على أنَّ الجسم غير مركَّبٍ من الأجزاء التي لا تتجزَّى، ثبت ضرورةً أنَّه ممتدٌّ في نفس الأمر أيضاً. وهذا معنى ثبوت الصُّورة الجسميَّة. ثمَّ بنوا عليه بأنَّ الجسم ليس هذا الجوهرَ الممتدَّ فقط، بل فيه شيءٌ غيرُه يقبل الاتِّصالَ والانفصالَ وهو الهيولى. فاحتيج لإثبات الهيولى إلى دليلٍ مستقلٍ فعقد باباً مستقلاً له. وأمَّا الصورة فلم يحتج لإثباته إلى دليلٍ مستقلٍّ، بل دليلُ إبطال الجزء الذي لا يتجزَّى كفى مؤنةَ الاستدلال له. فلم يعقد له باباً مستقلّاً. فتنبَّه.

(١) ح: القابل.

(٢) للانفصال. ج

(٣) لأنَّهما ظاهرا البساطة. ج

(٤) ح: يجب.

(٥) أي وإلا لزم أن يكون فيه أجزاء لا تقبل القسمةَ، لأنَّه لو لم يكن كذلك يلزم أن تكون الأجزاءُ كلُّها قابلةً للقسمة. وقابل القسمة يكون متَّصلاً، فيلزم... ويحصل المطلوب أيضاً. ج

(٦) ح: فإما.

(٧) ح ـ هو.

(٨) جسمٌ تعليميٌّ قابلُ أبعادٍ ثلاثةٍ. ج

لا سبيل إلى الأوَّل والثاني، وإلا لزم اجتماعُ الاتِّصال والانفصال في حالٍ واحدٍ، لأنَّ القابلَ يجب وجودُه مع المقبول. فتعيَّن أن يكون القابلُ معنىً آخرَ. وهو المعنيُّ بالهيولى[1].

وإذا ثبت أنَّ ذلك الجسم مركَّبٌ من الهيولى والصورة، وجب أن يكون الأجسامُ كلُّها مركَّبةً من الهيولى والصورة، لأنَّ الطبيعة المقدارية إمَّا أن تكون بذاتها غنيَّةً عن المحلِّ، أو لم تكن. والأوَّل مُحالٌ، وإلا لاستحال حلولُها في المحلِّ. لأنَّ الغنيَّ بذاته عن الشيءِ استحال حلولُه فيه. فتعيَّن افتقارُها إلى المحلِّ[2]. فكلُّ جسمٍ مركَّبٌ من الهيولى والصورة.

****

(١) ح: من الهيولى.

(٢) فيه نظر مشهور، وخلاصته أنّه يجوز أن يكون الافتقار لأمرٍ خارجٍ، والطبيعة من حيث هي لا تكون غنيةً ولا مفتقرةً.

ودفعه ملا صدرا بقوله: (١/ ١٠٤): «لو لم تكن الصورةُ الجسميَّةُ لذاتها أو لأمرٍ لازمٍ لذاتها محتاجةً إلى المادَّة، بل يكون احتياجُها في بعض الأفراد مستندةً إلى علَّةٍ خارجةٍ عنها وعن علَّةِ ذاتِها من حيث هي هي، لكان يصحُّ لصورةٍ واحدةٍ مقارنةُ الموضوعِ ومفارقتُه، فإنَّ الصُّورةَ المقترنةَ إلى المحلِّ لعلَّةٍ خارجةٍ عنه إذا لُوحِظت من حيث هي هي وقُطِع النظرُ عن علَّةِ اقترانها به يجوز عند العقل افتراقُها عنه، وذلك باطلٌ، ضرورةَ أنَّ الوجودَ الناعتيَّ لا ينفكُّ عنه الاقترانُ إلى المحلِّ بديهةً. وأيضاً لو انفكَّت وتقدَّرت وتشكَّلت فانفعلت فاحتاجت إلى المادَّة».

# برهانٌ آخَرُ[١]

لو[٢] وُجِدتْ الصورةُ بذاتها دونَ حلولها في الهيولى، فإمَّا أن تكونَ متناهيةً أو غيرَ متناهيةٍ.

---

(١) كذا في ج، وهو في عامّة النسخ والشروح معنونٌ بـ«فصل في أنَّ الصورة لا تتجرَّد عن الهيولى».
فورد عليه أنَّه لا معنى لعدم تجرُّد الصورة عن الهيولى إلا اشتمال الأجسام على الهيولى والصُّورة. وإثبات الهيولى كان مقصودَ الفصل السابق، وقد سبق الإشارةُ إلى أنَّ مؤدَّى الفصل السابقِ أيضاً هو بيان تركُّب الأجسام من الهيولى والصورة. فلماذا عقد فصلاً مستقلًّا في إثبات عدم تجرُّد الصورة عن الهيولى؟
وأجيب عنه بأجوبة مختلفة، ولعلَّ من أحسنها ما أشار إليه الفاضلُ القطب في المحاكمات (٢/ ٦١) من أنَّه لمَّا ثبت أنَّ الأجسام مركَّبة من الهيولى والصورة، ولا شك أنَّ الأجسام مشتركة في عوارض أراد أن يبيِّن أنَّ بعضها إنَّما يعرضها بمشاركةٍ من المادَّة كالتناهي والتشكُّل فعقد فصلاً في أنَّ الصورة لا تتجرد عن الهيولى لأنَّ الجسم متناهٍ متشكِّلٌ، والتناهي ـ وتبعاً له التشكُّلُ ـ لا يمكن أن يعرضه إلا لأجل الهيولى؛ وأنَّ بعضها إنَّما هو من قبل الصورة كالوضع، فعقد فصلاً في أنَّ الهيولى لا تتجرد عن الصورة لأنَّ الجسم ذو وضعٍ ولا يمكن أن يعرضه إلا لأجل الصورة.
هذا واردٌ على النسخة المشهورة، وأمَّا على هذه النسخة فلا كما هو واضحٌ.
وقد أشرنا في أوَّلِ هذا الفنِّ أنَّ هذه الفصول الخمسة الأولى أخذها من فصل أقسام الجوهر من إلهيات الزبدة. وما في هذه النسخةِ ـ من أن العنوان هو «برهان آخر» ـ أقربُ إلى عبارته في الزبدة، وذلك أنَّه ذكر في الزبدة وجهين لإثبات الهيولى، الوجه الأول هو ما ذكره هنا في فصل إثبات الهيولى، والوجه الثاني هو ما ذكره في هذا الفصل، ولكنَّه لمَّا كان إثباتًا للهيولى بإبطال استقلال الصورة صحَّ أن نعدَّه دليلًا على امتناع تجرُّدِ الصورة عن الهيولى، ولكنَّه في هذا السياقِ الأقربُ أنَّه دليلٌ على إثبات الهيولى. وإذا ضممت إليه ما أشرنا إليه قبل قليلٍ في وجه عدم تخصيص فصلٍ لإثبات الصورة زادت المسألة وضوحًا إن شاء الله.
وشرح الأمر يخرجنا عن المقصود فلنكتف بهذا القدر، والله الموفِّقُ للرَّشاد.

(٢) ح: لأنه لو.

لا سبيلَ إلى الثاني، لأنَّ الأجسامَ كلَّها متناهيةٌ، وإلا لأمكن أن يَخرج من مبدءٍ واحدٍ امتدادانِ على نَسَقٍ واحدٍ كأنَّهما ساقا مثلَّثٍ. وكلَّما كانا أعظمَ كان البُعدُ بينهما أزيدَ. فلو امتدَّا إلى غير النهاية لأمكنَ بينهما بُعدٌ غيرُ متناهٍ، مع كونه محصوراً بين حاصرَين[1]. هذا خُلْفٌ.

وأمَّا بيانُ أنَّه لا سبيلَ إلى القسم الأوَّلِ، فلأنَّها[2] لو كانت متناهيةً لأحاط بها حدٌّ واحدٌ أو حدودٌ، فتكونُ متشكِّلةً، لأنَّ الشَّكلَ هو[3] الهيـأةُ الحاصلةُ من إحاطةِ الحدِّ الواحدِ أو الحدودِ بالمقدار.

فذلك الشَّكلُ [١] إمَّا أن يكون للجسميَّةِ[4]، وهو مُحالٌ، وإلا لكانت الأجسامُ كلُّها متشكِّلةً بشكلٍ واحدٍ. [٢] أو لسببٍ لازمٍ للجسميَّة، وهو مُحالٌ، لِما مرَّ. [٣] أو لسببٍ عارضٍ لها، وهو مُحالٌ، وإلا لأمكن زوالُه[5]، ولأنَّه إن[6] أمكن[7] أن تتشكَّل الصورةُ بشكلٍ وحدَها[8]، فتكونَ قابِلةً للانفصال. وكلُّ ما يقبل الانفصالَ فهو مركَّبٌ من الهيولى والصورة لما[9] مرَّ. فتكونُ الصورةُ العاريةُ/ [٩٣و] عن الهيولى مركبَّةً من الهيولى والصورة. هذا خُلْفٌ.

---

(١) ح: الحاصرين.

(٢) ح: لأنها.

(٣) ح: هي.

(٤) أي معلول الجسمية. ج

(٥) لكن لا يجوزُ زوالُه، لأنَّه لو أمكن لزم كونُ الشيءِ متناهياً مع عدم كونه متشكِّلًا. ج

(٦) ح ـ ولأنه إن.

(٧) ح: فأمكن.

(٨) ح: آخر.

(٩) ح: كما.

## فصل في أنَّ الهيولى لا تتجرَّد عن الصُّورة

لأنَّها لو تجرَّدت عن الصُّورة فإمَّا أن تكون ذاتَ وضعٍ[١]، أوْ لا تكون. ولا سبيل إلى كلٍّ واحدٍ من القسمين، فلا سبيل إلى تجرُّدها عن الصورة.

أمَّا أنَّه لا سبيل إلى الأوَّل فلأنَّها[٢] حينئذٍ إمَّا أن تنقسم أو لا تنقسم أصلاً. وهو مُحالٌ، لأنَّ ما منها إلى جهةٍ غيرُ ما منها إلى أخرى.

وإمَّا[٣] أن تنقسم في جهةٍ واحدةٍ، فتكون خطاً، أوْ في جهتين فتكون سطحاً، أو في ثلاث جهاتٍ فتكون حجمًا. وكلُّ واحدٍ منها باطلٌ.

أمَّا أنَّه لا يجوز أن تكون خطًّا، فلأنَّ[٤] وجود الخطِّ على سبيل[٥] الاستقلالِ محالٌ، لأنَّه إذا انتهى إليه طرفا السطحَين، فإمَّا أن يحجب تلاقيَهما أو لا يحجُب.

لا جائزٌ أن لا يحجُبَ، وإلا لزِم تداخلُ الخطوطِ. وهو مُحالٌ، لأنَّ كلَّ خطَّينِ مجموعُهما أعظمُ من الواحد. هذا خلفٌ.

ولا جائزٌ أن يحجُبَ، وإلا لانقسمَ الخطُّ في جهتين، لأنَّ ما يُلاقي أحدَهما غيرُ ما يلاقي الآخَرَ. وهو مُحالٌ.

وأمَّا أنَّها[٦] لا يجوز أن تكون سطحاً، لأنَّها لو كانت سطحاً، فإذا انتهى إليه

---

(١) أي يُشار إليه إشارةً حسيَّةً. ج

(٢) ح: لأنها.

(٣) ح ـ تنقسم أصلاً، وهو محالٌ، لأنَّ ما منها إلى جهة غير ما منها إلى أخرى. و. + ولا سبيل إلى الثاني، لأنَّ كلَّ ما له وضعٌ فهو منقسمٌ على ما مرَّ في نفي الجزء. ولا سبيلَ إلى الأوَّل لأنَّها إمَّا.

(٤) ح: لأن.

(٥) ح ـ سبيل.

(٦) ح: أنه.

طرفا الجسمَين، فإمَّا أن يحجُب تلاقيَهما أو لا يحجُب. وكلٌّ واحدٍ منهما باطلٌ على ما مرَّ في الخطِّ.

وأمَّا أنَّها[١] لا يجوز أن تكون حجماً[٢]، فلأنَّها لو كانت حجماً لكانت مركَّبةً من[٣] الهيولى والصورة لما مرَّ[٤].

وأمَّا أنَّه[٥] لا سبيل إلى[٦] الثاني[٧]، فلأنَّها إذا كانت غيرَ ذات وضعٍ، فإذا قارنتْ[٨] بها الجسميةُ، فإمَّا أن لا تحصل في حيِّزٍ أصلاً، أو تحصل في جميع الأحيازِ، أو تحصلَ في بعض الأحياز دون البعض[٩].

والأوَّل والثَّاني محالان بالبديهة. [/ ٩٣ظ] والثالث أيضًا مُحالٌ، لأنَّ حصولها في كلِّ واحدٍ من الأحياز ممكنٌ، فلو حصلتْ في بعض الأحياز دونَ البعض يلزَم التَّرجيحُ بلا مرجِّح، وهو مُحالٌ.

ولا يلزَم على هذا الماءُ إذا انقلبَ هواءًا أو[١٠] على العكسِ، حتَّى صار

(١) ح: أنَّه.

(٢) جسمًا. ج

(٣) ح: عن.

(٤) ح ـ لما مر.

(٥) ح: إنها.

(٦) ح + القسم.

(٧) غير ذي وضع. ج

(٨) ح: اقترنت.

(٩) ح: بعضه دون بعض. ـ الأحياز.

(١٠) ح: و.

أولـى بموضعٍ[١]، لأنَّ الوضع السـابق يقتضـي الوضعَ اللَّاحقَ، فـلا يكون ترجيحًا بـلا مرجِّحٍ.

***

(١) ح ـ حتى صار أولى بموضع.

# فصلٌ في إثبات الصورة النوعيَّة[1]

(١) الصُّورةُ النوعيَّةُ ما يمتاز نوعٌ به عن غيره. والصُّورة الجسميةُ جوهرٌ قابلٌ للأبعاد الثلاثة. ج | الصُّورةُ النوعيَّةُ ليست بفصلٍ، لأنَّها ليست بمحمولةٍ. والفصلُ محمولٌ. ولأنَّها من أجزاء الوجودِ للشيء. والفصل من أجزاء الماهية. ج | الصُّورةُ النَّوعيَّةُ هي التي يصير بها الأجسامُ أنواعاً متمايزةً بعد اشتراكها في الصورة الجسميَّة كالنارية والمائية. فالصورة النوعية للإنسانِ القوَّةُ الناطقةُ مع ما يتبعها من القُوى الظاهرةِ والباطنةِ.

وقبل الخوض في المقصود يجب أن تعلم أنَّ المقتضي لاختصاص أنواعِ الأجسام بأحيازها المعينة ليس أمراً خارجاً من ذات الجسم، بل هو أمر حاصلٌ فيه، لأنَّا نعلم بالضرورة أنَّ العنصر الثقيل مثلاً إنَّما يتحرَّك إلى المركز بحسَب ذاته، لا بحسَب أمرٍ خارجٍ عن ذاته، فلولا أنَّ في ذاته شيئاً يقتضي اختصاصَه بحيِّزها المعيَّنِ لما تحرَّك إليه بحسَب ذاته. ج |

أورد المصنِّف الفاضل بحثَ الصُّورة النوعيَّة أثناء مباحث التلازم بين الهيولى والصورة إشارةً إلى أنَّ التلازم مع الهيولى لا يختص بالصورة الجسمية، بل يشمل الصورة النوعية أيضاً. ولأجله قال الشيخ في الإشارات (١/ ١٠٠ مع شرح الطوسي): «والهيولى قد لا تخلو عن صورة أخرى» فأثبت حاجة الهيولى إلى الصورة النوعية. وهذه النكتة وإن لم تفهم من عبارة الماتن فهي مفهومة من سياقه كما ذكرنا، على أنَّه قال في الزبدة: «مادَّة كلِّ جسمٍ طبيعيٍّ تقارنها صورة أخرى غير الصورة الجسمية».

واعلم أنَّ القول بالصورة النوعية هو قول المشَّائية. وأمَّا الإشراقيون فالجسم عندهم صورة جسميةٌ بسيطةٌ. وتمايزُ الأنواع بالأعراض. ولمَّا لم يجز تركُّبُ الجوهرِ من جوهرٍ وعرضٍ عند المشائية لم يقولوا به.

ثم اعلم أنَّ إثبات الصورة النوعية مبنيٌّ على القول بالفاعل المختار على طريقة الحكماء ـ الذي يُعبِّر عنه المتكلِّمون بالفاعل الموجب ـ . وأمَّا القائل بالفاعل المختار على طريقة المتكلمين فالمخصِّص عنده بعضَ الأجسام ببعض الأحياز هو إرادة الباري سبحانه، كما أشار إليه الفاضل خواجه زاده في حواشيه على ملا زاده على الهداية.

وشنَّع ملا صدرا عليهم تشنيعاً بالغاً وجعلهم بإزاء السوفسطائية في عصر الأقدمين. والناظر

اعلم أنَّ لكلِّ واحدٍ من الأجسام صورةً أخرى، غيرَ الصورة الجسمية[١]، لأنَّ اختصاص بعض الأجسام ببعض[٢] الأحياز دونَ البعض، إمَّا أن يكون[٣] للجسميَّة العامَّة، أو لصورةٍ أخرى.

لا سبيل إلى الأوَّل، وإلا لاشتركت الأجسامُ كلُّها في ذلك. فتعيَّن الثاني. وهو المطلوب.

***

المنصف في مقالات المتكلِّمين يكاد يعرف أنَّ كلام أهل الحكمة في مذهب المتكلمين فيه نوعُ مبالغةٍ. ويصحُّ القول بأنَّ مذهب المتكلمين حُكِيَ على وجهٍ غيرِ أمينٍ. والله أعلم. فخلاصة كلامهم فيه أنَّ المرجِّح والمخصِّص هو إرادة الباري، وليس وراء إرادته تعالى ميزانٌ تُوزَن به إرادتُه فتكون إرادةً جزافاً أو حكيماً. والمعترض له يجعل هذا الميزان أمراً مسلَّماً ويُورِد عليهم ما يُورِد.

(١) الصورةُ الجسميَّةُ هو كون الجسم بحيث يُمكن أن يُفرَض فيه أبعادٌ متقاطعةٌ على زوايا قوائمَ. ج | وهو القابلُ للأبعاد الثلاثة. وهو مشتركٌ في الأجسام كلِّها، بخلاف الصُّورة النوعيَّة. ج

(٢) ح: بعض.

(٣) ح: إن كان.

# هدايةٌ(١)

# [في كيفية التلازم بين الهيولى والصُّورة]

اعلم أنَّ الهيولى ليست علَّةً(٢) للصُّورة، لأنَّها لا تكون موجودةً بالفعل قبل(٣) وجود الصُّورة. والعلَّةُ الفاعلةُ للشيء يجب أن تكون موجودةً قبلَه.

والصورةُ أيضاً ليست علَّةً للهيولى، لأنَّ الصورة إنَّما يجب وجودُها مع الشَّكل(٤) أو بالشَّكل(٥). والشَّكل لا يُوجَد قبل الهيولى. فلو كانت الصورةُ علَّةً لوجود الهيولى لكانت(٦) متقدِّمةً على الشكل(٧). هذا خلفٌ.

فإذَنْ وجودُ كلٍّ واحدٍ منهما عن سببٍ منفصلٍ.

---

(١) أثبت المصنِّف في الفصول السابقة أنَّ الهيولى والصورة متلازمتان. وقد تقرَّر عند القوم أنَّ التلازم عند التحقيق إنَّما يكون إمَّا بكون أحدهما علَّةً موجبةً للآخر، أو بكونهما معلولَي علَّةٍ واحدةٍ. فاشتبه الحالُ في الهيولى والصورة أنَّ التلازم بينهما من إيِّ القسمَين، فعقد المصنِّف هدايةً في إزالة الاشتباه وبيَّن أنَّ التلازم بينهما من القسم الثاني. ومن عادة المصنِّف أنَّه يعقد الهداية لإزالةِ وهمٍ ورفعِ اشتباهٍ، لأنَّهما نوعُ ضلالةٍ.
وللإشارة إلى أنَّ هذا التلازم ثابتٌ بين الهيولى والصورة ـ الجسمية والنوعية ـ أدرج المصنِّف فصل إثبات الصورة النوعية قبل الهداية.

(٢) المراد من العلَّة هنا وفيما سيأتي بعد سطرٍ هي العلَّة الموجبة، وليست خصوصَ العلَّة الفاعلة، لأنَّ التلازم إنَّما يثبت بالإيجاب.

(٣) أي قبليَّةً ذاتيَّةً.

(٤) على تقدير أنَّ الشكل ملازمٌ لتشخصها.

(٥) على تقدير أنَّ الشكل علَّةٌ لتشخُّصها.

(٦) أي الصورة. ج

(٧) صحَّ في هامش ج بخط مختلف + الذي هو معها أو قبلها.

وليست الهيولى غنيَّةً من كلّ الوجوه عن الصُّورة، لما بيَّنَّا أنَّها لا تقوم بالفعل بدون الصُّورة.

والصُّورةُ أيضاً ليست غنيَّةً عن الهيولى من كلِّ الوجوه، لما بيَّنَّا أنَّها لا توجد بدون الشكلِ.

فالهيولى تفتقر إلى الصورة في بقائها[1]. والصورةُ تفتقر إلى الهيولى في تشكُّلها.

* * *

(١) ثباتها. ج

# فصلٌ في المكان[١]

وهو إمَّا الخلاءُ[٢]، أو السطحُ الباطنُ من الجسمِ الحاوي/[٩٤و] المماسُّ للسطح الظاهر من الجسمِ المحويِّ. والأوَّل باطلٌ، فتعيَّن الثاني.

وإنَّما قلنا: إنَّ الأوَّل باطلٌ، لأنَّه لو كان خلاءًا فإمَّا أن يكون لا شيئًا محضًا، أو بُعدًا مجرَّدًا عن الهيولى.

لا سبيل إلى الأوَّل لأنَّه يكون خلاءٌ[٣] أقلَّ من خلاءٍ، فإنَّ الخلاء بين الجدارين أقلُّ من الخلاء بين المدينتين. وما يقبل الزِّيادةَ والنُّقصانَ استحال أن يكون لا شيئًا محضًا.

ولا سبيلَ إلى الثاني، لأنَّه لو وُجِد البُعد[٤] مجرَّدًا عن الهيولى لكان بذاته غنيًّا عن المحلِّ، فاستحال اقترانُه بالمحلِّ[٥]. هذا خلفٌ. والله الموفِّق[٦]

---

(١) مباحث الطبيعيات حتى هذا الفصل كانت في تحقيق ماهية الجسم الطبيعيِّ. ومن هنا يبدأ البحث عن العوارض الذاتية للجسم الطبيعيِّ. وأشهرُها المكانُ فبدأ به.

(٢) المراد من الخلاء هنا البعدُ المجرَّد عن المادَّة، سواءٌ كان موجودًا ـ كما قال أفلاطون وأتباعه ـ أو موهومًا ـ كما قال المتكلمون ـ. وأكثرُ ما يُطلَق الخلاء على المكان الخالي عن الشَّاغل كما نبَّه عليه الميبذي.

واختلاف القوم مبنيٌّ على الاتفاق على بعض أمارات المكان. فاتفقوا أوَّلًا أنَّ المكان ما يُنسب إليه الجسم بلفظة «في»، ويصحُّ انتقال الجسم منه وإليه، ويستحيل حصول جسمين في واحد منه. ثم اختلفوا في حقيقةِ ما هذه أماراته، فذهب البعض إلى أنَّه بُعدٌ موجودٌ أو موهومٌ والبعض إلى أنَّه سطحٌ.

(٣) ج: لأنَّ الخلاء يكون خلاءًا.

(٤) صحَّ في هامش ح + الأصل.

(٥) ح: به. ـ بالمحلِّ.

(٦) ح ـ والله الموفق. | هذا الدليل غير ما ذكره المصنف في الزبدة، فقد استدل فيه لإبطال البعد المجرَّد بامتناع التداخل بينه وبين الجسم المتمكِّن فيه.

# فصلٌ في الحيِّز[١]

كلُّ جسمٍ فله حيِّزٌ طَبيعيٌّ، لأنّا لو فرضنا عدمَ القواسر[٢] لكان في حيّزٍ. وذلك الحيِّزُ إمَّا أن يستحقَّه لذاته أو لقاسرٍ. لا سبيلَ إلى الثاني، لأنّا فرضنا عدمَ القواسر. فإذنْ إنَّما يستحقُّه بطبعه[٣]. وهو المطلوب.

ولا يجوز أن يكون لجسمٍ مَّا حيِّزان طَبيعيَّان، لأنَّه لو كان له حيِّزان طَبيعيَّين، فإذا حصل في أحدهما، فإمَّا أن يطلب الثانيَ أوْ لا يطلب. فإن طلب الثاني يلزم أن لا يكون الحيِّزُ[٤] الذي حصل فيه طبيعيّاً، وقد فرضناه طَبيعيًّا. هذا خلفٌ. وإن لم يطلب الثانيَ[٥] يلزم أن لا يكون الحيِّزُ الثاني طَبيعيّاً، وقد فرضناه طبيعيّاً. هذا خلفٌ.

❊ ❊ ❊

---

(١) الحيِّز له إطلاقان: أحدُهما مترادفٌ للمكان، وثانيهما أعمُّ منه. والمراد في هذا الفصل هو المعنى الثاني الأعم. وهو ما به تتمايز الأجسام في الإشارة الحسية. كما قال الشيخ في السماع الطبيعي ومن طبيعيات الشفاء (ص: ٣٠٨): «لا جسم إلا ويلحقه أن يكون له حيز إمَّا مكانٌ وإمَّا وضعٌ وترتيبٌ».

(٢) قال ملا صدرا (١/ ١٦٣): «الأولى أن يقال: «إذا لاحظنا الجسمَ وقطعنا النظرَ عن تأثيرات الأمور الخارجة عن ذاته»، لئلّا يَرِد أنَّ رفع القواسر وإن كان ممكن الانفراض بحسَب الذهن، لكنَّه جاز أن يكون مستحيلاً بحسَب نفس الأمر، فلا يتمشَّى الاستدلالُ به على أنَّ للجسم مكاناً طبيعياً بحسَب نفس الأمر، بل بحسب ذلك الفرض المخالِفِ للواقع».

(٣) ح: لطبعه. | أي بصورته النوعية.

(٤) ح + الأول.

(٥) ح: لم يكن طالبا للثاني.

# فصلٌ في الشَّكل[١]

كلُّ جسمٍ فله شكلٌ طَبيعيٌّ، لأنَّ كلَّ جسمٍ متناهٍ. وكلُّ متناهٍ فهو مشكَّلٌ. وكلُّ مشكَّلٍ فله شكلٌ طَبيعيٌّ. فكلُّ جسمٍ فله شكلٌ طَبيعيٌّ[٢].

أمَّا أنَّ كلَّ جسمٍ فهو متناهٍ فلِما مرَّ. وأمَّا كلُّ متناهٍ فهو مشكَّلٌ، لأنَّه يحيط به حدٌّ واحدٌ أو حدودٌ، فيكون مشكَّلاً.

وإنَّما قلنا: «إنَّ كلَّ مشكَّلٍ فله شكلٌ طبيعيٌّ» لأنَّا لو فرضنا ارتفاعَ القواسر /[٩٤ظ] لكان على شكلٍ. وذلك الشَّكل إمَّا يكون لطبعه أو لقاسرٍ. لا سبيلَ إلى الثاني، لأنَّا فرضنا عدم القواسر، فإذنْ هو عن طبعه. وهو المطلوب.

❊ ❊ ❊

---

(١) الشكل هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة الحدِّ الواحدِ أو الحدود بالمقدار. ولم يعرِّفه المصنِّف هنا لأنَّه سبق منه تعريفه في الفصل الذي عقده لبيان عدم تجرُّد الصورة عن الهيولى، والذي عنوناه في هذه النسخة بـ«برهان آخر» بعد الفصل الذي عقده لإثبات الهيولى.

(٢) ح ـ فكلُّ جسمٍ فله شكلٌ طبيعيٌّ.

# فصلٌ في الحركة والسّكون

## [تعريف الحركة والسكون]

أمَّا الحركة فهي الخروج من القوَّة إلى الفعل على سبيل التدريج[١]. وأمَّا السكون فهو عدم الحركة عمَّا من شأنه أن يتحرَّك[٢].

## [فاعل الحركةِ يجب أن يكون غيرَ جسمٍ]

وكلُّ متحرِّكٍ فله محرِّكٌ غيرُ جسميَّته، إذ لو تحرَّك الجسمُ بما هو جسمٌ لكان كلُّ جسمٍ متحرِّكاً. والتالي كاذبٌ، فالمقدَّم مثلُه.

## [أقسامُ الحركة باعتبار المقولةِ التي تقع هي فيها]

ثمَّ الحركةُ على أربعةِ أقسامٍ[٣]:

---

(١) وأمَّا الخروج الذي يكون دفعةً فهو الكون والفساد، كانقلاب الماء هواء.

ثم الحركة تطلق بحسب الحقيقة والمجاز على الحركة التوسطية والقطعية. قال الفاضل الميبذي (ص/ ١١٧ ـ ١١٩): «قال أرسطو: الحركة قد تُطلَق على كون الجسم بحيثُ أيَّ حدٍّ من حدود المسافة يُفرَض لا يكون هو قبلَ آنِ الوصول إليه ولا بعدَه حاصلاً فيه. ويُسمَّى الحركةُ بمعنى التوسط. وهي صفةٌ شخصيَّةٌ موجودةٌ في الخارج دفعةً، مستمرة من المبدأ إلى المنتهى، تستلزم اختلافَ نِسَبِ المتحرِّك إلى حدود المسافة. فهي باعتبارِ ذاتِها مستمرَّةٌ، وباعتبار نسبتها إلى تلك الحدود سيَّالةٌ، فباستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال أمراً ممتدّاً غيرَ قارٍّ يُطلَق عليه الحركةُ بمعنى القطع.. كما يحصل من القطرة النازلةِ والشُّعلةِ الجوَّالةِ أمرٌ ممتدٌّ في الحسِّ المشترك، فيُرى ذلك خطّاً أو دائرةً. والحركةُ بهذا المعنى لا وجودَ لها إلا في التوهُّم، لأنَّ المتحرِّك ما لم يصل إلى المنتهى لم تُوجَد الحركةُ بتمامها، وإذا وصل إليه فقد انقطعت الحركةُ».

(٢) فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة. والحركة وجوديَّةٌ، والسكون عدميٌّ. والموجود الذي بالفعل من جميع الوجوه لا يكون ساكنا ولا متحركاً.

(٣) هذا تقسيمٌ للحركة باعتبار المقولة التي تقع فيها الحركةُ. قال الفاضل عين القضاة الحيدرآبادي

حركةٌ في الكم كالنموِّ والذُّبول[1].

---

(ص/ ١٢١): «المراد من كون الحركة واقعةً في مقولةٍ هو أن يكون للموضوع في كلِّ آنٍ فرض من آناتِ زمانٍ تلك الحركة فردٌ من تلك المقولةِ يخالف الفردَ الذي يكون له في آنٍ آخرَ منه مخالفةً نوعيَّةً كحركة الماء من التبرُّد إلى التسخُّن وبالعكس، أو صنفيَّةً كحركة الماء من الحرارة الضعيفةِ إلى الشَّديدةِ وبالعكس، أو شخصيَّةً كحركة الجسم في المسافة، فإنَّ في كلِّ آنٍ من الزمان أينٌ شخصيٌّ لذلك الجسم من تلك المسافة».

اعلم أنَّ الحركة لا تقع في مقولة الجوهر، لأن فرض وقوع الحركة في مقولة الجوهر يعني أن هناك موضوعاً ثابتاً يتوارد عليه أنواع من الجوهر، فينتفي جوهر ويتحقق جوهر آخر وهكذا. وهذا باطل ضرورة.

وأمَّا الأعراض، فالحركة واقعة بالذات في أربعة منها وسيذكرها المصنف. قال ملا صدرا (١/ ٢٠٠): «والبواقي من مقولات العَرَض لا تقبل ـ الحركةَ ـ إلا بالعرض.

أمَّا الإضافة فإنَّها إن كانت عارضةً لمقولةٍ يقع فيها الحركةُ فهي متحرِّكةٌ بتبعيَّتها وإلا فلا. فإنَّ الماء إذا تحرَّك في السخونة فقد انتقل من الأشدِّ إلى الأضعف أو بالعكس على التدريج بالتبعيَّة، وكذا الانتقال من الأعلى إلى الأسفل تابعٌ للانتقال من أينٍ إلى أينٍ، والانتقال من الأكبر إلى الأصغر تابعٌ للانتقال الكميِّ، ومن الأشرف في الوضع إلى الأخسِّ فيه تابعٌ للانتقال الوضعي.

وأمَّا الجدةُ فتبدُّلُ الحال فيها إنَّما هو أوَّلاً في الأين، فالحركةُ فيها بالعرض لا بالذات، فالحركة أوَّلاً في العمامة بحسَب الأين ثمَّ في التعمُّم، وفي السِّلاح ثمَّ في التسلُّح».

وأمَّا متى والفعل والانفعال فلا يقع فيها حركةٌ، فإنَّ الحركة في المقولة معناها أن يكون للموضوع في كل آنٍ يُفرَض فردٌ أو نوعٌ من تلك المقولة. وهذا يقتضي أن تكون المقولة أمراً مستقرّاً، ومقولات متى والفعل والانفعال مقولات غير مستقرَّة. قال بهمنيار (التحصيل ص: ٤٢٩): «وأمَّا مقولة أن يفعل وأن ينفعل فليس فيها حركةٌ، إذ الحركة خروجٌ عن هيئةٍ وتركُ هيئةٍ، فهي عن هيئةٍ قارَّةٍ، لأنَّه لو كان عن هيئةٍ غيرِ قارَّةٍ لما كان خروجٌ عنها وتركٌ لها، بل إمعانٌ في تلك الهيئة، مثلاً إن كانت الحركةُ في التسخُّن إلى التبرُّد وكان الجسم في حالِ تسخُّنه يتبرَّد فإنَّه لم يخرج عن التسخُّن حتى يكون قد تحرَّك في مقولة أن ينفعل. فإن كان قد ترك التسخُّنَ فالحركة في غيرِ مقولة أن ينفعل».

(١) أورد عليه أنَّ الحركة تستدعي موضوعاً واحداً ثابتاً يتوارد عليه أفرادٌ من المقولة. وظاهرٌ أنَّ أفراد

وحركةٌ في الكيف كتسخُّن الماء وتبرُّده مع بقاء صورته. وتُسمَّى هذه الحركة «استحالةً».

وحركةٌ في الأين وهو نقل الجسم[١] من مكانٍ إلى مكانٍ آخر[٢] على سبيل التدريج. وتُسمَّى هذه الحركةُ[٣] «نُقْلَةً».

وحركةٌ في الوضع، وهو الذي للجسم المتحرِّك على سبيل الاستدارة[٤]، فإنَّ

---

الكم لا تتوارد على شيءٍ واحدٍ بعينه في النمو والذبول، لأنَّ المقدار الكبير لم يعرض لما كان له المقدارُ الصغر، بل المقدارُ الكبيرُ إنَّما يعرض لما كان له المقدار الصغير مع أمرٍ آخَرَ ينضمُّ إليه. وهذا المجموعُ غيرُ ما كان له المقدار الصغير. فمَحلّا المقدارِ الكبيرِ والصغيرِ في حالتَي النموِّ والذُّبولِ متغايران، فليسا من الحركة الكمية.

وأجيب عنه بأنَّ المراد ببقاء الموضوع الواحد الذي يتوارد عليه أفراد المقولة أن يبقى الصورة الجوهرية ولا تتبدَّل إلى صورةٍ أخرى. قال الشيخ في طبيعيات الشفاء (السماع الطبيعي: ١٠١ ـ ١٠٢): «إنَّما نعني بالموضوع في هذه الأشياء طبيعةَ النوع الحاملةَ للأعراض، فما دامت تلك الطبيعة باقيةً لم يتغيَّر النوعُ ولم تفسد الصورةُ الجوهريَّةُ، فإنَّ الموضوع ثابتٌ،... وأمَّا الكم ففيه أيضاً حركةٌ، وذلك على وجهين: أحدهما بزيادة مضافة فينمو لها الموضوع، أو نقصان يقع بالتحلُّل فينقص له المضوع، وصورتُه في الأمرين باقيةٌ».

(١) ح: وهي انتقال جسم.

(٢) قال الفاضل الميبذي (ص: ١٢٧): «بل من أينٍ إلى أينٍ آخر». ووجه الإضراب على ما جاء في حواشيه أنَّ الأين ليس هو المكان، حتى تكون الحركةُ في الأينِ حركةً في المكان. الأينُ هو النسبة إلى المكان، والهيئةُ الحاصلةُ للمتمكِّن من حصوله في المكان. فالحركة في الأين هو أن يكون للمتحرك انتقالٌ من نوعٍ من الأين إلى نوعٍ آخرَ من الأين، أو من صنف للأين إلى صنف آخر له، أو من فرد له إلى فردٍ آخر له.

(٣) ح ـ هذه الحركة.

(٤) ح: وهي التي تكون للجسم حركة على الاستدارة.

أجزائه تباين أجزاءَ مكانه[١]، ويلازم كلُّه مكانَه[٢]. فينتقلْ[٣] نسبةُ أجزائه إلى أجزاء مكانه على التدريج.

## [أقسام الحركة باعتبار القوّة المحرِّكة]

ونقول أيضاً: إنَّ كلَّ حركةٍ[٤] فهي إمَّا طبيعيَّةٌ أو قسريَّةٌ أو إرادية[٥]، لأنَّ القوة المحرِّكة[٦] إمَّا أن تكون مستفادةً من خارجٍ، أو لا تكون، فإن لم تكن مستفادةً من

(١) ح + على التدريج.

(٢) في الأصل: «وتلازم كلها مكانه». وعلى الهامش التصحيح لما أدرجناه. | اعترض عليه (الميبذي: ١٢٨) بأنَّ الحركة في الوضع لا تنحصر فيما ذكر، فإنَّ القائم إذا قعد ـ مثلاً ـ ينتقل من وضعٍ إلى وضعٍ. والجواب: أنَّ غرض المصنِّفِ تجريدُ المثال عن أن يخالطه شيءٌ آخر من الحركة الأخرى، ليتَّضح مفهومُ الحركة الوضعية عند المتعلِّم، ومثل هذا يرتكبه العلماء في كتبهم، ويتسامحون لأجله في تعابيرهم. وفي القائم حين يقعد تتحقق الحركة الوضعية والحركة الأينية.

(٣) ح: فقد اختلف.

(٤) ح: إن الحركة.

(٥) هذه أقسامٌ للحركة الذاتية، وليست لمطلق الحركة، ولأجله قدَّم عليه الشرَّاح تقسيماً آخر قالوا (الميبذي ص: ١٣١): «الحركةُ إمَّا ذاتيَّةٌ أو عَرَضيَّةٌ، لأنَّ ما يُوصَف بالحركة إمَّا أن يكون الحركةُ حاصلةً بالحقيقة فيه أوْ لا، بل يكون الحركةُ حاصلة في شيءٍ آخَرَ يقارنه ويُوصَف هذا بالحركة تبعاً لذلك الشيء. فالحركةُ المنسوبةُ إلى الأوَّل تُسمَّى ذاتيَّةً، والمنسوبةُ إلى الثاني تُسمَّى عَرَضيَّةً كحركة أعراض الجسم».

(٦) قال الفاضل سعادت حسين (ص: ١٨) «القوَّة في عرفهم تُطلَق على ما هو مبدء التغيُّر في آخر، أي ما يكون مؤثِّراً في الغير. والحركة لا بُدَّ لها من فاعلٍ مؤثِّرٍ فيها. وهو إمَّا أن يؤثِّر في حركة الجسم بشركةِ أمرٍ خارجٍ بأن يكون ذلك الخارجُ مُعِدّاً له، يعني أنَّ فاعل الحركة يكون صورتَه النوعيَّةَ، لكن لا بالذات، بل بقسرِ أمرٍ خارجٍ عن الجسم المتحرِّك كالحجر المرميِّ إلى فوق؛ فإنَّ فاعلَ حركتِه هو طبيعتُه لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنَّها مقسورةٌ للرامي. وليس الرامي فاعلَ حركته، وإلا لزم

خارجٍ، فإمَّا أن يكون لها شعورٌ أو لا يكون، فإن كان لها شعورٌ فهي الحركة الإرادية، وإن لم يكن لها شعورٌ فهي الحركة الطبيعيةُ. وإن كانت مستفادةً من خارج[1] فهي الحركة القسريَّة.

*** 

من انعدامِه انعدامُ الحركة، ضرورةَ أنَّ عدم العلَّة يستلزم عدمَ المعلول. وربَّما يهلك الرامي بعد الرمي ويبقى حركةُ الحجر على حالها. ويدلُّ عليه أنَّ الماء المسخَّن بالنار يبقى حرارتُه بعد إطفاء النار مدةً. ولو كانت النارُ فاعلةً لحرارة الماء لزالت حرارةُ الماء بعد إطفائها. وتُسمَّى هذه الحركة قسريَّةً.

أو يؤثِّر بلا شركةِ أمرٍ خارجٍ. وهو على نوعين:

أحدهما: أن يؤثِّر بإرادةٍ. وهي الحركة الإراديَّةُ كحركة زيدٍ بالاختيار.

والثاني: أن يُؤثِّر بطبعه، وهي الطبعيَّة كهبوط الحجر إلى أسفل».

(١) ح: الخارج.

# فصلٌ في الزمان

## [التنبيه على إنيَّة الزَّمان]

إذا فرضنا حركةً واقعةً في مسافةٍ على مقدارٍ من السُّرعة، وابتدأت معه حركةٌ أخرى أبطأ منها، واتَّفقتا في الأخذ والترك،/ [٩٥و] وُجِدت البطيئةُ قاطعةً أقلَّ من السريعة، والسريعةُ قاطعةً أكثرَ.

وإذا[١] كان كذلك كان بين أخذِ السريعةِ وتركِها[٢] إمكان امتدادٍ[٣] يَسَعُ[٤] قطعَ مسافةٍ معيَّنةٍ بسرعةٍ معيَّنةٍ، وأقلَّ منها ببطؤٍ معيَّنٍ. وهذا الامتداد[٥] قابلٌ للزيادة والنقصان[٦]، وغيرُ ثابتٍ[٧]، إذ لا يُوجَد أجزاؤُه معاً[٨].

فههنا إمكانٌ[٩] مقدار[١٠] غيرُ ثابتٍ. وهو المعنيُّ من الزمان.

---

(١) ح: فإذا.

(٢) ح: السريع وتركه.

(٣) المراد من الإمكان أمرٌ واحدٌ غيرُ المسافتَين والحركتَين، ممتدٌّ يسَعُ قطعَ مسافةٍ إلخ.

(٤) ح ـ امتدادٍ يَسَعُ.

(٥) ح: الإمكان. وصحَّ في هامش ج أيضًا.

(٦) فيكون موجوداً، لأنَّ الزيادة والنقصان تابعان للكم. فيكون الزمانُ مقدارَه. المقدارُ موجودٌ. فالزمان موجود. ج

(٧) الثبوت هنا بمعنى التقرر، فغير الثابت معناه غير المتقرر وغير مجتمع الأجزاء.

(٨) كزمان النوح [عليه السلام] معدومٌ الساعة. ج

(٩) كذا في الأصل، وعلى الهامش التصحيح إلى أن الصحيح: «امتداد». | أي وجد امتداد. ج

(١٠) ح: مقدر.

## [تحقيق ماهية الزَّمان]

وهو مقدارُ الحركة، لأنَّه إمَّا أن يكون مقداراً لهيئةٍ قارَّةٍ[١]، أو هيئةٍ[٢] غيرِ قارَّةٍ. لا سبيل إلى الأوَّل، لأنَّ الزمان غيرُ قارٍّ. وما لا يكون قارّاً لا يكون مقداراً لهيئةٍ قارَّةٍ. فهو مقدارٌ لهيئةٍ غيرِ قارَّةٍ. وكلُّ هيئةٍ غيرِ قارَّةٍ فهي حركةٌ. فالزمان مقدار للحركة[٣].

## [بيانُ أنَّ الزمان لا بداية له ولا نهاية له]

ونقول أيضًا: إنَّ الزمان لا بدايةَ[٤] ولا نهايةَ له، لأنَّه لو كان له بدايةٌ لكان عدمُه قبلَ وجوده قبليَّةً لا تُوجَد مع البعديَّة[٥]. وكلُّ قبليَّةٍ لا تُوجَد مع البعديَّة فهي زمانيَّةٌ[٦].

---

(١) المناسب أن يقول لأمرٍ قارٍّ، ليكون الترديد حاصراً، لأنَّه يحتمل أن يكون مقداراً لجوهرٍ، وهو أمر قارٌّ وليس بهيئة، لأنَّ الهيئة هو العرض. (انظر: الميبذي: ١٤١)

(٢) ح: لهيئة.

(٣) ح: الحركة.

(٤) ح + له.

(٥) أي كل واحد من عدمه ووجوده في زمان آخر أي قبليَّتُه ـ أعني عدمه ـ يكون في وقتٍ غير الوقت الذي يكون فيه وجودُه ـ أعني بعديَّته ـ. فيكون كلُّ واحدٍ في زمانٍ غيرِ زمان الآخر، فتكون زمانية. ج

(٦) قال الميبذي (ص: ١٤٣): «التقدُّمُ الزمانيُّ لا يقتضي أن يكون كلٌّ من المتقدِّم والمتأخِّر في زمانٍ مغايرٍ له، بل يقتضي أن يكون السَّابقُ قبلَ اللَّاحقِ قبليَّةً لا يجامعُ القبلُ معها البعدَ، فإنَّ هذه القبليَّة لا تُوجد بدون الزمان، فإن لم يكن شيءٌ من المتقدِّم والمتأخِّر زماناً احتِيج فيهما إلى الزَّمان، وإن كان أحدُهما زماناً والآخرُ ليس بزمانٍ احتِيج في الآخَر إلى الزَّمان دون الأوَّل، وإن كان كلُّ واحدٍ منهما زماناً لم يحتج في شيء منهما إلى زمانٍ زائدٍ عليه. وذلك لأنَّ القبليَّة المذكورةَ عارضةٌ لأجزاء الزَّمان أوّلاً وبالذَّات ولما عداها ثانياً وبالعَرَض».

فيكون قبلَ الزمان زمانٌ. هذا خُلفٌ[1].

---

فلا يرد النقضُ بتقدُّم أجزاءِ الزَّمان بعضِها على بعضٍ.

(١) ح ـ هذا خلف. | ذكر ملا صدرا أن هذه إحدى الشبهات للقائلين بقدم العالم وذلك لأن الزمان من عوارض الحركة، والحركة من عوارض الجسم، فالقول في الجسم والحركة كالقول في الزمان.

ويمكن دفعها أمَّا أوَّلًا: فهو أنَّا لا نُسلِّم أنَّ الزمان لو كان له بداية وجب أن يكون له عدمٌ قبلَ وجودِه، إذ التَّناهي في المقدار سواءٌ كان قارًّا أو غيرَ قارٍّ لا يستدعي المسبوقيَّةَ بالعدم، فكما أنَّ تناهي البُعد المكانيِّ في مقداره لا يستدعي كونَه مسبوقًا بعدمٍ فكذلك حكمُ تناهي الزَّمان، فإنَّ مجرَّد تناهيه لا يُوجب مسبوقيَّتَه بعدمٍ سابقٍ عليه، وكما أنَّ تناهي الفلك الذي هو محدِّد جهات الأمكنة لا يستلزم تأخُّرَه عن أمرٍ مقدَّرٍ موجودٍ أو معدومٍ هو خلاءٌ أو ملاءٌ تأخُّرًا مكانيًّا، فكذلك تناهي الزَّمان الذي هو محدِّدُ جهات الأزمنة وعرش الزمانيَّات لا يستلزم تأخُّرَه عن امتدادٍ زمانيٍّ موهومٍ أو موجودٍ مقارِنٍ لشيءٍ أو غيرِ مقارِنٍ تأخُّرًا زمانيًّا، وإن كان الوهمُ يعجز عن إدراك تناهيه، كما يعجز عن إدراك أنَّه ليس وراء الفلك الأعلى شيءٌ لا خلاءٌ ولا ملاءٌ.

وأمَّا ثانيًا: فهو أنَّ الزمان لمَّا كان أمرًا متَّصلًا موجودًا في الخارج ـ كما بيَّنا ـ فيجري فيه أكثرُ البراهين المذكورة في تناهي الكميات من التطبيق والتضايف والوسط والطرف والحيثيات. والاعتذارُ بعدم وجود أجزائه مجتمعةً غيرُ مجدٍ في نفي جريان تلك البراهين، لأنَّه وإن لم يجتمع أجزاؤه في حدٍّ واحدٍ ولم يحضر بعضها عند بعض في مداركِ المحبوسين في مطمورة الزمان المسجونين في سجن المكان لكنَّها في الواقع موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ شخصيٍّ وبالنظر إلى المبادىء العالية على الزمان والمكان وما هو أعلى منها مجتمعةَ التحقُّق متوافقةَ الحضور، إذ لا فَقْدَ ولا غيبةَ هناك إلا للأمور المستحيلة، بل كلُّ ما يكون وجودُه تدريجيًّا بالقياس إلى زمانيٍّ فهو دفعيٌّ بالقياس إلى المراتب الرفيعة، وكذلك كلُّ ما هو غائبٌ عن مكانيٍّ فهو حاضر عندهم. فالتجدُّد والتصرُّمُ والحضورُ والغيبةُ إنَّما يتحقَّق في الزمانيِّ والمكانيِّ بالنسبة إلى زمانيٍّ آخَرَ ومكانيٍّ آخَرَ، وأمَّا بالنسبة إلى القدُّوسِ الحقِّ وضربٍ من ملائكته فلا يُتصوَّر شيءٌ منها بوجه من الوجوه.

فإذا كان الزمانُ في الواقع وبالقياس إلى المفارقات والحقِّ الأوَّلِ وجودًا متَّصلًا قارًّا فلا مجالَ لمنع جريان تلك البراهين. انتهى كلام ملا صدرا بشيء من التصرّف (١/ ٢٢١ ـ ٢٢٣).

والكلام في النهاية كالكلام في البداية فانتبه.

وكذلك لو كان له نهايةٌ لكان عدمُه بعدَ وجوده بعديَّةً لا تُوجَد مع القبليَّة(١)، فتكون زمانيةً. فيكون بعدَ الزمان زمانٌ. هذا خُلفٌ.

***

(١) فيكون عدمُه حاصلًا في زمانٍ متأخِّرٍ عن زمانِ وجوده. فيكون موجوداً حالَ ما فُرِض معدوماً. ووجودُه حالَ فرضِ عدمِه مُحالٌ.

وبهذا الدليل ذهب بعضُهم إلى أنَّ الزمان واجب الوجود لذاته. وتقريرُه أنَّ الزمان واجبُ الوجود، لأنَّه لو فُرِض معدوماً لاستلزم إلخ. ولمَّا كان فرضُ عدمِه مستلزماً للمُحال كان واجباً لذاته. وبيان استلزامِ فرضِ عدمه المحالَ مذكورٌ في المتن.

وجوابه: أنَّا لا نسلم أنَّ عدمه مستلزِمٌ للمحال. وإنَّما المستلزِم للمحال عدمُه بعد وجودِه. ولا يلزم من كونِ عدمِه مع فرض وجوده محالاً كونُه واجباً لذاته، لأنَّ الواجب هو الذي يلزم من فرضِ عدمِه مُحالٌ. وليس الزمان كذلك، إذ فرضُ عدمِه بعدَ وجودِه مستلزِمٌ للمحال. وما هذا شأنُه لا يلزم أن يكون واجباً لذاته، بل يكون انقطاعُه مستحيلاً. فيجب استمرارُه. ج

# الفنُّ الثاني في الفلكيَّات

وفيه فصولٌ:

[فصلٌ في إثبات كون الفَلَك مستديرًا

فصل في أنَّ الفلك بسيطٌ

فصلٌ في أنَّ الفلك قابلٌ للحركة المستديرة

فصلٌ في أنَّ الفلك لا يقبل الكونَ والفسادَ والخرقَ والالتيام

فصلٌ في أنَّ الفلك يتحرَّك على الاستدارة دائمًا

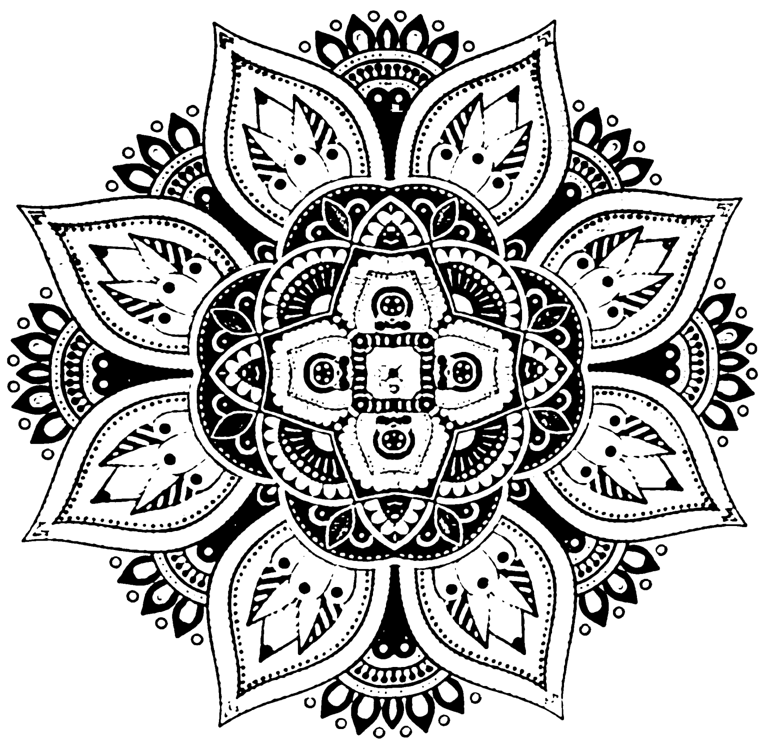
هدايةٌ في الحبة المرميَّة

فصلٌ في أنَّ الفلك متحرِّكٌ بالإرادة

فصلٌ في أنَّ القوَّة المحرِّكة للفلك يجب أن تكون مجرَّدةً عن المادَّة

فصلٌ في أنَّ المحرِّك القريبَ للفلك قوَّةٌ جسمانيَّةٌ]

***



# فصلٌ في إثبات كون الفَلَك مستديرًا[١]

وبيانُه: أنَّ ههنا جهتَين[٢] لا تتبدَّلان: إحداهما فوق. والأخرى تحت[٣]. وكلُّ واحد منهما موجود[٤] ذو وضعٍ غيرُ منقسمٍ في امتدادِ مأخَذِ الحركة[٥]. ومتى كان كذلك كان الفلكُ جسمًا مستديرًا.

وإنَّما قلنا: إنَّ الجهة موجودة ذاتُ وضعٍ لأنَّها لو لم تكن كذلك لما أمكنت الإشارةُ[٦] إليها، ولما أمكن اتِّجاه المتحرِّك إليها.

وإنَّما قلنا: «إنَّها غير منقسمةٍ»/ [٩٥ظ] لأنَّها لو انقسمت، ووصل المتحرِّك إلى أقربِ الجزئين، وتحرَّك، فإمَّا أن يتحرَّك من المقصد أو إلى المقصد. فإن تحرَّك إلى المقصد لم يكن أقربُ الجزئَين من الجهة. وإن تحرَّك عن[٧] المقصد لم يكن أبعدَ الجزئين من الجهة[٨].

---

(١) قال الفاضل الميبذي (ص: ١٦٠): «وأنت تعلم أنَّ ما ذكره المصنِّف لو تمَّ لدلَّ على كرويَّة جسمٍ محدِّدٍ للفوق والتحت مُحيطٍ لسائرِ الأجسام، وهو الفلك الأعظمُ، ولا يدلُّ على كُرَويَّةِ جميعِ الأفلاك، وكذا الأحوالُ المُثبَتَة في الفصول الآتية، فلا تغفل».

بمثله قال ملا صدرا (١/ ٢٧٥ ـ ٢٧٦): «وقد علمت أنَّ هذه الأحكام إنَّما تثبت بالبرهان في الجرم الأعلى المحدِّد، لكنَّهم يحكمون بها في غيره بالتحدُّس»

(٢) الجهة هي مقطع الإشارة، أو مقصد المتحرِّك. ج

(٣) ح: سفل.

(٤) أي في نفس الأمر.

(٥) ج: الإشارة. وصحَّ في الهامش: الحركة.

(٦) حسيَّة. ج

(٧) ح: من.

(٨) وإذا عرفت هذا تبيَّن لك أنَّ الجهة عرضٌ، وأنَّ وضعَها ليس بالذات، لأنَّ كلَّ ذي وضعٍ بالذات

وإنَّما قلنا: إنَّه متى كان كذلك كان الفلكُ مستديرًا، لأنَّ تحدُّدَ(١) الجهات ليس في خلاءٍ، لاستحالته، ولا في ملاءٍ متشابهٍ(٢)، وإلا لما كانت الجهتان مختلفتَين بالطَّبع، فلا تكون إحداهما مطلوبةً، والأخرى متروكةً. هذا خلفٌ. فإذاً تحدُّد الجهاتِ في أطرافٍ ونهاياتٍ خارجةٍ عن الملأ المتشابه.

ومتى كان كذلك كان تحدُّدُها بجسمٍ كُريٍّ، لأنَّ تحدُّدَها إمَّا أن يكون بجسمٍ واحدٍ أو بأكثر. فإن كان بجسمٍ واحدٍ وجب أن يكون كريًّا، لأنَّ الجسم الذي ليس بكُريٍّ لا يتحدَّد به جهةُ السُّفل، لأنَّ جهة السفلِ غايةُ البُعد، وإلا لتبدَّلت(٣) بالنسبة إلى ما هو أبعدُ منه، فلا يتحدَّد به غايةُ البعد(٤). والمقدَّر خلافُه(٥).

وإن كان بأجسامٍ وجب أن يحيط بعضُها بالبعض(٦). وإلا لم يتعيَّن بها غايةُ

---

جوهرٌ. ولمَّا ثبت أنَّ الجهة لا تنقسم مع أنَّها ذاتُ وضعٍ، ظهر أنَّها ليست جوهراً. (انظر: الميبذي ص: ١٥٣)

(١) تعيُّنَ. ج

(٢) ح ـ «وإنَّما قلنا: إنَّه متى كان كذل... لاستحالته ولا»: وإذا ثبت هذا فنقول تحدُّدُ الجهات ليس في ملأٍ متشابهٍ، وإلا لما كانت إلخ. | متماثل الأجزاء. ج | قال الميبذي (ص: ١٥٥) نقلاً عن السيد الشريف في حاشيته على الشرح القديم للتجريد: «المراد بالملأ المتشابه ما لا يُوجَد فيه أمورٌ متخالفةُ الحقيقة، ليكون بعضُها جهةً حقيقةً وبعضُها جهة أخرى مقابلةً للأولى. وهو الجسم الذي لا يكون متناهياً، لأنَّ المتناهي يُوجَد فيه حدودٌ مختلفةُ الحقيقة كالسُّطوح والخطوط والنُّقَط. وإنَّما تعرضَّوا للملأ المتشابه تنبيهاً على أنَّ إثبات تحدُّد الجهات لا يتوقَّف على تناهي الأبعاد».

(٣) ج: لتبدَّل.

(٤) ح + فلا يتحدد به جهة السفل.

(٥) ح ـ والمقدر خلافه.

(٦) ح: ببعض.

البعد، لأنَّ ما بَعُدَ عن بعضها فهو أقرب إلى[1] الآخَر. فكلُّ[2] ما يُفرَض غايةَ البعد عن بعضها لم يكن غايةَ البعد عن المجموع. فيجب[3] أن يكون بعضُها محيطًا ببعضٍ[4]. فيحصل المطلوبُ.

* * *

---

(١) ح: من.

(٢) ح: وكلُّ.

(٣) ج: ويجب.

(٤) ح: بالآخر.

# فصل في أنَّ الفلك بسيطٌ

أي لم يتركَّب من[١] أجسامٍ مختلفةِ الطبائع، لأنَّه لا يقبل الحركةَ المستقيمة[٢]. ومتى كان كذلك كان بسيطاً.

أمَّا أنَّه لا يقبل الحركةَ المستقيمةَ، فلأنَّ كلَّ ما يقبل الحركةَ المستقيمةَ فإنَّه متَّجِهٌ إلى جهةٍ، وتاركٌ للأخرى. وكلُّ ما هذا شأنُه فالجهات/ [٩٦و] متحدِّدةٌ قبلَه[٣]، لا به. والفلك ليس كذلك، بل يتحدَّد به الجهاتُ، فلا يكون قابلاً للحركة المستقيمة. فعُلِم أنَّه لا يقبل الحركةَ المستقيمةَ.

ومتى كان كذلك وجب أن يكون بسيطاً، إذ لو كان مركَّباً فإمَّا أن يكون كلُّ واحدٍ من أجزائه على شكلٍ طبيعيٍّ[٤] أو قسريٍّ.

لا سبيل إلى الأوَّل، وإلا لكان كلُّ واحدٍ[٥] منها كرةً[٦]، لأنَّ الشَّكلَ الطبيعيَّ للبسيط هو الكرة[٧].

---

(١) ح: عن.

(٢) المراد بها مطلقُ الحركة الأينيَّةِ، سواء كانت مستقيمةً بالمعنى اللُّغويِّ، أو منحنيةً. فالحركة المستقيمة بهذا المعنى الاصطلاحيِّ أعمُّ من الحركة المستقيمة بالمعنى اللُّغويِّ.

(٣) يَرِد عليه أنَّ اللازم ممَّا ذكر أن تتحدَّد الجهاتُ قبلَ حركتِه، لا أن تتحدَّد قبلَ وجودِه. فالمناسب أن يُقال: فالجهات لا تكون متحدِّدةً به. انظر: الميبذي، ١٦٣.

(٤) أي الكريِّ. ج

(٥) ج: واحدة.

(٦) ح: كريًّا.

(٧) لأنَه لو لم يكن كرةً لكان إمَّا مثلَّثاً أو غيرَه. ونفرض أنَّه مثلَّثٌ، فاختصاصُ بعضِ أجزائه بالزوايا وبعضها بالأضلاع ترجيحٌ من غير مرجِّحٍ. وهو باطلٌ. فيكون المثلَّثُ مركَّباً من أجزاء مختلفةِ

ولو كان كلُّ واحدٍ[١] منها كرةً لاستحال أن يحصل من مجموعها سطحٌ متَّصلُ الأجزاء[٢].

ولا سبيلَ إلى الثاني، لأنَّه لو لم يكن كلُّ واحدٍ[٣] منها كرةً[٤]، فحينئذٍ يكون طالباً للشكل الطبيعيِّ. فيكون قابلاً للحركة المستقيمة. هذا خلفٌ.

***

الطبائع، بعضُها تقتضي الزوايا، وبعضُها الأضلاع. فيكون الفلكُ مركَّباً من مختلفةِ الطبائع. هذا خلفٌ. ج | قال الفاضل الميبذي: لأنَّ الطبيعة في الجسم البسيط واحدةٌ، والفاعل الواحدُ في القابل الواحد (والفاعل هنا الطبيعة، والقابل هو الجسم البسط) لا يفعل إلا فعلًا واحدًا. وكلُّ شيءٍ سوى الكرة ففيه أفعالٌ مختلفةٌ، فإنَّ المضلَّع من الأشكال يكون جانبٌ منه خطًّا والآخرُ سطحًا والآخر نقطةً. الميبذي، ١٦٤.

(١) ج: واحدة.

(٢) فلا يتحقَّق غايةُ البعد من السفل. ج

(٣) ج: واحدة.

(٤) يكون كلٌّ منها قسرياً. والقسريُّ ليس بدائمٍ، فيكون قابلًا للحركة المستقيمة، ليرجع إلى الشكلِ الطبيعيِّ، وقد فرضنا أنّه لا يكون قابلاً للحركة المستقيمة. ج

## فصلٌ في أنَّ الفلك قابلٌ للحركة المستديرة[١]

لأنَّ كلَّ جزءٍ من أجزائه المفترضةِ[٢] فيه[٣] لا يختصُّ بما يقتضي حصولَ وضعٍ معيَّنٍ أو[٤] محاذاةٍ معيَّنةٍ، لتساوي الأجزاء في الطبيعة. فكلُّ جزءٍ يمكن أن يزول عن وضعه[٥]. ومتى كان كذلك كان قابلاً للحركة المستديرة[٦].

## [الفلك يجب أن يكون فيه مبدأ ميلٍ مستديرٍ]

ونقول أيضًا: يجب أن يكون فيه مبدأُ ميلٍ مستديرٍ يتحرَّك به، لأنَّه لو لم يكن فيه مبدأُ ميلٍ مستديرٍ يتحرَّك به[٧] لما كان قابلاً للحركة. لكن التالي كاذبٌ. فالمقدَّم مثلُه.

بيانُ الشرطيَّة أنَّه لو لم يكن في طبعه ميلٌ مستديرٌ لما قَبِل الميلَ من خارجٍ. فلا يكون فيه ميلٌ أصلاً، فيمتنع أن يتحرَّك.

---

(١) أي الحركة الوضعيَّة.

(٢) ح: المفروضة.

(٣) إنَّما وصف الأجزاء بالمفترضة لأنَّ الفلك ـ لما أنَّه جسمٌ ـ متَّصلٌ واحد لا جزء فيه بالفعل كما هو مذهبهم.

(٤) ح: و.

(٥) صحَّ في هامش ج + ويصل إلى وضعِ جزءٍ آخَرَ.

(٦) أُورد عليه أنَّ الدليل نفسه يدلُّ على امتناع الحركة المستديرة، لأنَّه إذا تحرَّك فإمَّا أن يتحرَّك إلى جميع الجوانب وهو مُحالٌ، أو إلى بعضٍ دون بعضٍ، وإنَّه ترجيحٌ بلا مرجِّح.
وأنَّه إذا تحرك فيتحقق فيه قطبان ساكنان، ودوائر مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر، مع تساوي جميع الأجزاء، فيلزم الترجيح بلا مرجح. انظر الميبذي، ١٦٨

(٧) ح ـ لأنَّه لو لم يكن فيه مبدء ميل مستدير يتحرَّك به. + وإلا.

وإنَّما قلنا: «إنَّه لو لم يكن في طبعه ميلٌ مستديرٌ لما قَبِلَ الميل من خارجٍ» لأنَّه لو تحرَّك من[(١)] خارجٍ لتحرَّك مسافةً في زمانٍ. ويكون[(٢)] ذلك الزمانُ أقصرَ من زمانِ حركةِ ذي ميلٍ[(٣)]/ [٩٦ظ] يتحرَّك بمثل تلك القوَّة في عين تلك المسافة، وإلا لكان الشيءُ من العائق الطبيعيِّ كهو لا معه. هذا خلفٌ.

وهذا[(٤)] الزمان الأقصر له نسبةٌ - لا محالةَ - إلى الزمان الأطول. وإذا[(٥)] فرضنا ميلًا[(٦)] أضعفَ من الميل الأوَّل بحيث يكون نسبتُه إلى الميل الأوَّل مثل نسبة الزمان الأقصر إلى الزمان الأطول، فيتحرَّك في زمانِ عديمِ الميل مثل مسافته، لأنَّ الحركة تزداد سرعتها بقدر انتقاص القوة الميلية التي في الجسم، لأنَّه لو انتقص شيءٌ من القوَّة التي في الجسم ولا يزداد السرعةُ لم تكن القوَّة الميلية مانعةً من الحركة. هذا خلفٌ.

فظهر أنَّ الجسم القليلَ الميلِ والذي لا ميلَ فيه حينئذٍ متساويان في السرعة. وهو محالٌ.

وهذا المحال إنَّما لزم من فرضِ تحرُّكِ الجسم الذي لا ميلَ فيه أصلاً[(٧)]، أو من[(٨)] فرض الميل الذي نسبتُه إلى الميل الأوَّل كنسبة زمان عديم الميل إلى ذي

---

(١) ح: عن.

(٢) ح: فيكون.

(٣) طبيعيٌّ. ج

(٤) ح: وذلك.

(٥) ح - فإذا.

(٦) صحَّ في هامش ج + من الخارج أيضًا.

(٧) حين لم يكن فيه ميلٌ مستديرٌ. ج

(٨) ج: ومن.

الميل. لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكنٌ. فهذا المحالُ إنَّما لزم من فرض تحرُّكِ الجسم الذي لا ميلَ فيه أصلاً، فيكون محالاً.

## [الفلك ليس في طبعه مبدءُ ميلٍ مستقيمٍ]

ونقول أيضاً: إنَّ الفلكَ ليس في طبعه مبدءُ[1] ميلٍ مستقيمٍ، وإلا لكانت الطبيعةُ الواحدةُ تقتضي أثرين متنافيَين[2]. هذا خلفٌ.

***

(١) ح - مبدء.

(٢) ح: الأثرين المتنافيين. | حركةً مستديرةً وحركةً مستقيمةً. ج

# فصلٌ في أنَّ الفلك لا يقبل الكونَ والفسادَ[١] والخرقَ والالتيامَ

أمَّا أنَّه لا يقبل الكونَ والفسادَ فلأنَّه[٢] محدِّدُ الجهات[٣]. ولا شيءَ من محدِّد الجهات[٤] يقبلُ الكونَ والفسادَ.

أمَّا الصُّغرى فقد مرَّ تقريرُها.

وأمَّا الكُبرى فلأنَّ ما يقبل الكونَ والفسادَ فلصورته الحادثةِ حيِّزٌ طبيعيٌّ،/ [٩٧و] ولصورتِه الفاسدةِ أيضًا حيِّزٌ آخرُ طبيعيٌّ، لما بيَّنا أنَّ كلَّ جسمٍ فله حيِّزٌ طبيعيٌّ. وكلُّ ما هذا شأنُه فهو قابلٌ للحركة المستقيمة، لأنَّ الصورة الكائنة إمَّا أن تحصل في حيِّزٍ طبيعيٍّ، أو في حيِّزٍ غريبٍ، فإن حصلت في حيِّزٍ غريبٍ اقتضت ميلًا مستقيمًا إلى حيِّزها[٥] الطبيعيِّ، وإن حصلت في حيِّزٍ طبيعيٍّ فالصورةُ الفاسدةُ[٦]

---

(١) ذكر ملا صدرا في شرح الهداية (١/ ٢٧٠) أنَّ وجود الفلك عن صانعه على سبيل الإبداعِ، لا بأن يتكوَّن عن جسمٍ يفسد إليه، وكذا فقْدُه على سبيل الفناء، لا بأن يفسد إلى جسمٍ آخَرَ. وهذا معنى قول كبراء الفلاسفة: «إنَّ السماء غير مكوَّنةٍ ولا فاسدةٍ»، لكن العامَّة من المتفلسفة صرفوا هذا المعنى إلى الحدوث والفناء مطلقًا، أي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود، سواءٌ كانت هناك هيولى تقبلهما أوْ لا، وأمعنوا في الإلحاد والقول بقدم العالم.

(٢) ح: لأنه.

(٣) ح: للجهات.

(٤) ح: المحدد للجهات.

(٥) ج: حيزه.

(٦) التي للفلك أيضًا. ج | التي فسدت عند حصول الصُّورة الكائنة. ج

كانت[1] حاصلةً في حيِّزٍ غريبٍ، فكانت تقتضي ميلًا مستقيمًا إلى حيِّزها[2] الطبيعيِّ.

وأمَّا أنَّه ليس قابلًا للخرقِ والالتيامِ فلأنَّ[3] ذلك إنَّما يحصل بالحركة المستقيمة، والفلك لا يقبل الحركةَ المستقيمةَ، فلا يقبلُ الخرقَ والالتيامَ.

***

(١) ح ـ كانت.

(٢) ج: حيزه.

(٣)

## فصلٌ في أنَّ الفلك متحرِّكٌ على الاستدارة دائمًا

لأنَّ الحركة الحافظة للزمان إمَّا أن كانت[١] مستقيمةً، أو مستديرة.

لا جائزٌ أن تكون مستقيمةً، لأنَّها إمَّا أن تذهب إلى غير النهاية أو ترجع. لا سبيل إلى الأوَّل، وإلا لزم وجودُ بُعدٍ غيرِ متناهٍ[٢]. ولا سبيل إلى الثاني لأنَّها لو رجعت لكانت تنتهي[٣] إلى طرفٍ، فتكون منقطعةً[٤]، لأنَّ بينَ كلِّ حركتَين مستقيمتين[٥] سكوناً، لأنَّ الميل المُوصِل إلى ذلك الطرف موجودٌ حال الوصول، لأنَّه يفعل الإيصالَ حالَ الوصول. فلو لم يكن موجوداً حال الوصول لاستحال أن يفعل الوصول. وكلَّما كان الميلُ الموصلُ[٦] موجوداً لم يحدُث فيه ميلٌ يقتضي كونَه غيرَ مُوصِلٍ، لاستحالة اجتماع الميلين. فالحال الذي فيه ميلُ الوصول غيرُ الحال الذي فيه ميل اللاوصول.

وكلُّ واحدٍ من/ [٩٧ظ] الميلين آنيٌّ، لأنَّ الوصول وكونَه غير موصلٍ آنيٌّ، لأنَّ حال الوصول لو انقسم فحين ما يكون المتحرِّك[٧] في أحد جزئيه[٨] لم يكن واصلًا إلى المنتهى. هذا خلفٌ. وكذلك القول في[٩] صيرورته غيرَ مُوصلٍ.

---

(١) ح: تكون.

(٢) وهو باطلٌ لما مرَّ من تناهي الأجسام. ج

(٣) ح: قد انتهت.

(٤) ح: منقضية.

(٥) ح ـ مستقيمتين.

(٦) ح + للوصول.

(٧) ح ـ المتحرِّك.

(٨) ح: طرفيه. وصحَّ في هامش ج بخط مختلف.

(٩) ح ـ إلى المنتهى. هذا خلف. وكذلك القول في. + وكذا.

وإذا كان كلُّ واحدٍ منهما آنيًا وجب أن يكون بين الآنين زمانٌ لا يتحرَّك فيه الجسم. وإلا لزم تعاقُب الآنات[١]. فيكون الزمانُ مركَّباً من أجزاء لا تتجزَّى[٢] لانطباقها على الحركة. هذا خلفٌ.

فعُلِم أنَّ الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمةً. فتكون مستديرةً.

وهذه الحركة غير منقطعةٍ، وإلا لزم انقطاعُ الزمان. فإذن الفلك متحرِّك على الاستدارة دائماً. وهو المطلوب.

* * *

(١) ح: الآنين.

(٢) ح + ويلزم منه تركُّبُ المسافة من أجزاءٍ لا تتجزَّى.

# هدايـةٌ[١]

## [في الحبة المرميَّة]

الحبَّةُ المرميَّةُ إلى فوق عند نزولِ الجبل تنتهي حركتُها إلى سكون أيضًا. لأنَّ سكونها[٢] آنيٌّ لما مرَّ[٣]، وحركةُ الجبل زمانيةٌ. وليس بينهما ممانعةٌ[٤].

* * *

(١) هذا جوابُ نقضٍ يُورَد على قولهم: «بين كلِّ حركتين سكونٌ». وتوجيهُ أن يُقال: لو صحَّ ما ذكرتُم من الحجَّة على القاعدة بجميع مقدِّماتها لزم أن تسكن الحبَّةُ المرميَّةُ إلى فوق عند ملاقاتها الجبلَ لتحرُّكِها بحركتَين مختلفَتين صاعدةٍ إلى حدِّ الملاقاة في المسافة، وهابطةٍ من ذلك الحدِّ. ويلزم من ذلك وقوفُ الجبل في الهواء لملاقاة تلك الحبَّة. وإنَّه في غاية الاستبعاد. (ملا زاده)

(٢) ج: وصولها.

(٣) ح ـ لما مر.

(٤) لأنَّ الوصولَ إذا كان آنياً لا تستوقف الحبَّةُ الجبلَ، لأنَّ الوقوف فيها آنيٌّ. وحينئذٍ لا يلزم السكونُ والممانعةُ، لأن الممانعة والسكون زمانيٌّ. ج | الحاصل أنَّ سكون الحبة آنيٌّ لا يستمرُّ زمانًا، فإنَّها وإن حصل فيها الميلان لكنَّهما ليسا في آنَين متغايرَين ليكون ما بينهما زمان السُّكون، بل هما يجتمعان في آنِ الملاقاة لعدم تنافيهما لذاتيَّةِ أحدِهما وهو الميل الصَّاعد وعَرَضيَّةِ الآخَر، وهو الميل الهابط الحاصل فيها من جهة الجبل، كالحجر المرفوع إلى فوق يحسُّ منه الرَّافعُ ميلًا هابطًا هو ميلُه الذاتيُّ الطبعيُّ، ويحسُّ منه من يضع يده عليه في تلك الحالة ميلًا صاعدًا هو ميلُه العَرَضيُّ الحاصلُ له من جهة الرافع. (الميبذي ص، ١٩٩)

# فصلٌ في أنَّ الفلك متحرِّكٌ بالإرادة

لأنَّه(١) لو لم تكن إراديَّةً لكانت إمَّا طبيعيَّةً أو قسريَّةً.

لا جائز أن تكون طبيعيَّةً، لأنَّ الحركة الطبيعيَّةَ هربٌ عن حالةٍ منافرةٍ(٢)، وطلبٌ لحالةٍ ملائمةٍ(٣). وذلك في الحركة المستديرة محالٌ.

أمَّا أنَّه لا يمكن أن تكون هرباً، فلأنَّ(٤) كلَّ نقطةٍ متحرِّكٌ عنها الجسمُ بحركته المستديرة فحركتُه عنها توجُّهٌ(٥) إليها. والهربُ(٦) عن الشيء بالطبع استحال أن يكون توجُّهاً إليه.

وأمَّا أنَّها ليست طالبةً لحالةٍ ملائمةٍ، فلأنَّ(٧) الطبيعة إذا وصلت(٨) بالحركة إلى الحالة المطلوبة سكنتْ. والمستديرة ليست كذلك.

ولا جائز أن تكون قسريَّةً، لأنَّ القسر على خلاف الطبيعة(٩). ولما لم يكن هناك طبيعةٌ/ [٩٨و] تقتضي أمرًا استحال أن يُوجَد ما يُعاندها. فامتنع كونُها قسريةً. وهي إذًا إراديَّةٌ(١٠).

---

(١) ح: لأن حركته.

(٢) ج: حالٍ متنافرة.

(٣) ح: للحالة الملائمة.

(٤) ح: لأن.

(٥) ح: متوجهة.

(٦) في هامش ج: الهارب.

(٧) ح: لأن.

(٨) ح: أوصلت الجسم.

(٩) ح: الطبع.

(١٠) ح: ولما لم يكن هناك طبيعةٌ تقتضي أمرًا استحال أن يوجد ما يعاندها، فامتنع كونها قسرية،

# فصلٌ في أنَّ القوَّة المحرِّكة للفلك يجب أن تكون مجرَّدةً عن المادَّة

لأنَّ القوة المحرِّكة للفلك(١) تقوى على أفعالٍ غيرِ متناهيةٍ. ولا شيءَ من القُوى(٢) الجسمانيَّة كذلك. فالمحرِّكُ(٣) للفلك ليست قوَّةً جسمانيَّةً.

وإنَّما قلنا: إنَّ القوَّة الجسمانية لا تقوى على حركاتٍ(٤) غيرِ متناهيةٍ، لأنَّ كلَّ قوَّةٍ جسمانيَّةٍ(٥) قابلةٌ للتجزِّي(٦). وكلُّ قوَّةٍ قابلةٍ للتجزِّي فإنَّ الجزءَ منها يَقوى على شيءٍ من الأشياء(٧)، والجملة تقوى على مجموعِ تلك الأشياء. وإلا(٨) لكان الجزءُ مساوياً للكل في التأثير. هذا خُلفٌ.

ومتى كان كذلك فالمجموع لا يقوى على غيرِ المتناهي، لأنَّ الجزء منها إمَّا أن يقوى على جملةٍ متناهيةٍ من مبدءٍ معيَّنٍ، أو على جملةٍ غيرِ متناهيةٍ(٩).

---

وهي إذا إرادية. + فحيث لا طَبْعَ لا قسْرَ. | فإذا لم تكن الحركةُ طبيعية ولا قسريَّة صحَّت أن تكون إراديَّةً. ج

(١) ح ـ للفلك.

(٢) ح: القوة.

(٣) ح: فالمحركة.

(٤) ح: تحريكات.

(٥) ح + فهي.

(٦) لأنّها ساريةٌ في الأجسام. والأجسامُ قابلةٌ للتجزِّي. فهي أيضاً كذلك. ج

(٧) ح ـ من الأشياء.

(٨) أي وإن لم تكن الجملةُ تقوى على مجموعِ تلك الأشياء. ج

(٩) ح + فإن قوي على غير المتناهية.

والمجموع يقوى على ما هو أزيدُ[١] منه[٢]. فلزم الزيادةُ على غير المتناهي المتَّسقِ النظام، هذا خلف. فعُلِم أنَّه يقوى[٣] على جملةٍ متناهيةٍ[٤]. والجزءُ الآخَرُ مثلُه. فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي، لأنَّ انضمام المتناهي إلى المتناهي لا يوجب اللاتناهي.

فثبت أنَّ كلَّ ما يقوى عليه القوَّةُ الجسمانيَّةُ فهو متناهٍ.

❊ ❊ ❊

---

(١) ح: زائد.

(٢) ح - منه.

(٣) ح: أن الجزء لا يقوى.

(٤) ح: غير متناهية.

# فصلٌ في أنَّ المحرِّك القريبَ للفلك قوَّةٌ جسمانيَّةٌ

لأنَّ الحركة(١) الاختياريَّة الجزئية إمَّا أن تقع عن(٢) تصوُّرٍ كليٍّ أو جزئيٍّ(٣). لا سبيل إلى الأوَّل، لأنَّ التصوُّر الكليَّ نسبتُه إلى جميع الجزئيات على السوية. فلو وقعت نسبتُه إلى بعض الجزئيَّات دون البعض يلزم الترجيحُ بلا مرجِّحٍ.

فهذه(٤) التحريكات الجزئيَّة، لها(٥) تصوُّراتٌ/ [٩٨ظ] جزئيَّةٌ. وكلُّ(٦) ما له تصوُّرٌ جزئيٌّ فهو جسمانيٌّ، لأنَّ الصُّوَر الجزئية ترتسم وهي أصغر، وترتسم وهي أكبر. فنقول(٧): إمَّا أن يكون الاختلافُ في الصِّغَر والكبر لاختلافٍ بين الصُّورتين بالحقيقة، أو لاختلافٍ مأخوذٍ من خارجٍ(٨) بالصغر والكبر، أو لاختلافهما في المدرِك لهما.

---

(١) ح: التحريكات.

(٢) ج: على. وصحَّ في الهامش: عن.

(٣) اعلم أنَّ الحركات الجزئيَّة للفلك عن تصوُّراتٍ جزئيَّةٍ. أمَّا أنَّها عن تصوُّراتٍ فلما بيَّنَّا أنَّ حركة الفلك إراديَّةٌ. وأمَّا أنَّها جزئيَّةٌ فلأنَّ التصوُّرَ الكليَّ لا يجوز أن يكون مبدءً للحركات الجزئيَّة، لأنَّ نسبة تصوُّرِ الكليِّ ـ وهو حركة الفلك ـ إلى جميع الجزئيَّات على السوية. فلو كان مبدءً فإمَّا أن يكون مبدءً للكلِّ، أو لبعضٍ دونَ بعضٍ، أوْ لا يكون مبدءً لشيءٍ منها. والقسمان الأوَّلان باطلان، إمَّا الأوَّل فلأنَّ وجودها تدريجيٌّ. وأمَّا الثَّاني فلأنَّه ترجيحٌ بلا مرجِّحٍ. فتعيَّن الثَّالثُ. فمبدء التحريكات الجزئيَّة هو التصوُّرات الجزئيَّة. ج

(٤) ح: فمبدء.

(٥) ح: له.

(٦) ح: فكل.

(٧) ح ـ فنقول.

(٨) ح: المأخوذ منه.

لا سبيلَ إلى الأوَّل، لأنَّا نتكلم في الصُّورتَين من نوعٍ واحدٍ[١]. ولا سبيل إلى الثاني لأنَّ الصُّوَر المختلفة بالصِّغَر والكِبَر لا يجب أن تكون مأخوذةً من خارج[٢]. فتعيَّن القسمُ الثالثُ. فتكون الكبيرةُ منهما مرتسمةً في غير ما ارتسم فيه الصغيرةُ. فينقسم[٣] في الوضع[٤]. وما[٥] هذا شأنُه فهو جسمانيٌّ.

* * *

(١) وهما الحركة الصغيرةُ والكبيرةُ. وهما من نوعٍ واحدٍ. ج

(٢) لأنَّا نتصوَّر الأشياءَ وهي غير موجودةٌ في الخارج كجبلٍ من ياقوت. ج

(٣) المدركُ. ج

(٤) وهو ما يشار إليه. ج

(٥) ح: وكل ما.

# الفنُّ الثالثُ في العنصريات[١]

وهو مشتمل على فصولٍ:

[فصلٌ في البسائط العنصرية

فصلٌ في كائنات الجو

فصلٌ في المعادن

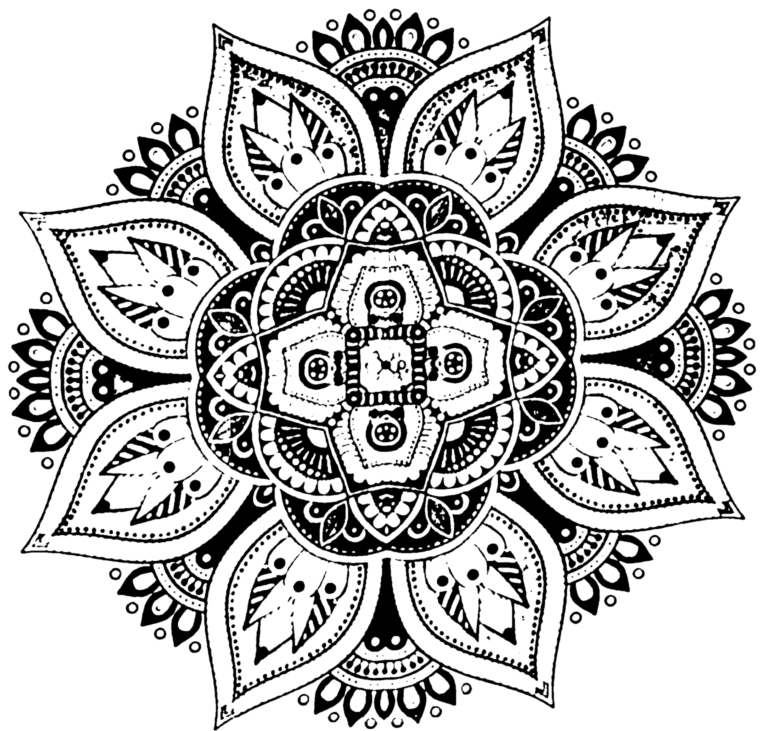
فصلٌ في النبات

فصلٌ في الحيوان

فصلٌ في الإنسان]

* * *

(١) ويقال أيضًا الأسطقصَّات جمع الأسطقص، والأركان. ج | قال الفاضل ملا زاده: «أراد بالعنصريَّات العناصرَ وما يحدث منها إمَّا بتأليفٍ كالمواليد الثلاثة، أو بغيرِه كالريح والرعد وغيرهما».



# الفصل الأول في البسائط العنصريَّة(١)

## [أنواع البسائط]

وهي الماء والأرض والنَّار والهواء(٢).

وكلُّ(٣) واحدٍ منها يخالف الآخَرَ في صورته الطبيعيَّةِ، وإلا لاستقرَّ كلُّ واحدٍ منها في حيِّزِ الآخَر. والتَّالي باطلٌ(٤)، فالمقدَّمُ مثلُه.

## [أقسام الكون والفساد]

وكلُّ واحدٍ منها قابلٌ للكون والفساد(٥)، لأنَّ [١] الماء ينقلب حجرًا،

---

(١) ح: فصلٌ في البسائط العنصرية. | العنصر: الأصل. ج | قال الفاضل ملا زاده: «الأجسام البسيطةُ المستقيمةُ الحركةِ التي مواضعُها الطبيعيَّةُ داخِلَ جوفِ فلك القمر يُقال لها باعتبار أنَّها أجزاء للمركَّبات «أركان»؛ إذ ركنُ الشيء هو جزؤُه، وباعتبار أنَّها أصولٌ لما يتألَّف منها «أسطقساتٌ» و«عناصر»؛ لأنَّ الأسطقس هو الأصلُ بلغة اليونان، وكذا العنصر بلغة العرب، إلا أنَّ إطلاق الأسطقسات عليها باعتبار أنَّ المركَّبات يتألَّف منها، وإطلاقَ العناصر باعتبار أنَّها تتحلَّل إليها، فَلُوحِظ في إطلاق لفظ الأسطقس معنى الكون، وفي إطلاق لفظ العنصر معنى الفساد».

(٢) اعلم أنَّها منحصرةٌ في أربعةٍ، لأنَّ العنصر إمَّا أن يتحرَّك إلى العلو أو إلى السفل. فإن تحرَّك إلى العلو فإمَّا أن يطلب الصعودَ إلى الغاية أوْ لا. فإن كان الأوَّلُ فهو الخفيف المطلق وهو النار. وإن لم يطلب العصود إلى الغاية فهو الخفيف المضاف، وهو الهواء. وإن كان الثاني ـ أي الذي يتحرَّك إلى الأسفل ـ فإمَّا أن يطلب النزولَ إلى الغاية ـ أعني المركزَ ـ أوْ لا. فإن كان الأوَّلُ فهو الثقيل المطلقُ كالأرض. وإن كان الثاني فهو الثقيلُ المضافُ، كالماء. ج

(٣) ح: كلُّ.

(٤) ح: كاذب.

(٥) على معنى أنَّ كلَّ واحدٍ يخلع صورتَه النوعيَّةَ، ويلبس صورةَ الأخر. ج | الأقسام الممكنة بحسب العقل للكون والفساد اثنا عشر: ١. ماء/ أرض، ٢. ماء/ نار، ٣. ماء/ هواء، ٤. أرض/ ماء، ٥.

[٢] والحجرُ ينحلُّ بالحيل ماءًا، [٣] وكذلك الهواءُ ينقلب ماءًا كما ترى في قُلَل الجبال، فإنَّه يغلظ الهواءُ ويتقاطر دفعةً، [٤] والماء أيضًا ينقلب هواءًا بالتسخين[1]، [٥] وكذلك الهواء ينقلب نارًا كما في الكير وفيما إذا عُمِل آلاتٌ حاقنةٌ[2] مع تحريكٍ شديدٍ، [٦] والنارُ أيضًا ينقلب هواءًا كما نشاهده في المصباح.

## [الكيفيات زائدةٌ على الصُّوَر النوعيَّة]

ونقول أيضًا: الكيفيات[3] زائدةٌ على الصُّور الطبيعيَّة، لأنَّها[4] تستحيل[5] في[6] الكيفيات مثل التسخُّن والتبرُّد، مع/[٩٩و] بقاء الصُّوَر الطبيعية. فلو[7] كانت الكيفيات نفسَ الصُّوَر لاستحال ذلك.

---

أرض/ نار، ٦. أرض/ هواء، ٧. نار/ ماء، ٨. نار/ أرض، ٩. نار/ هواء، ١٠. هواء/ ماء، ١١. هواء/ أرض، ١٢. هواء/ نار.

ستةٌ منها لا واسطةَ فيها، وهي انقلاباتِ أحد العنصرَين المتجاورَين إلى الآخر، وهي التي ذكرها المصنف وهي بالأرقام: ١، ٤، ٣، ١٠، ٩، ١٢.

وأما الستة الباقية فبعضها لا يحصل إلا بواسطة واحدة: ٦، ١١، ٢، ٧. والبعض لا يحصل إلا بواسطتين: ٥، ٨.

(١) صحَّ في هامش ج: بالتبخير.

(٢) ح: بآلات خالية.

(٣) الكيفيات هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

(٤) ح: لأنه.

(٥) أي تنقلب من حالٍ إلى حالٍ. ج

(٦) ح - في.

(٧) ح: ولو.

## [المزاج]

والبسائطُ إذا اجتمعت في المركَّب فعَل بعضُها في بعضٍ بقواها المتضادَّة[١]، وكسَر كلُّ واحدٍ منها سَورةَ كيفيَّةِ الآخَر، فيحصل كيفيَّةٌ متوسِّطةٌ[٢] بين الكيفيات المتضادَّةِ، متشابهةٌ في أجزائها[٣]. وهي المزاج.

* * *

---

(١) اعلم أن في تفاعل العناصر مذهبين: مذهب الحكماء: أنَّ الفاعل هو الصورةُ النوعيَّةُ لكل عنصرٍ، والمنفعلُ هو مادة العنصر الآخر. ومذهب الأطباء: أنَّ الفاعل هو كيفية العنصر وليس صورته، والمنفعل هو سَورةُ الكيفيَّةِ وليس مادته.

والمصنِّف أخذ بمذهب الحكماء كما هو ظاهر من كلامه هنا. قال في الزبدة: «العناصر الأربعة إذا اجتمعت في المركَّب فَعَلَ بعضُها في بعضٍ فكَسَرَ كلُّ واحدٍ منها سَورةَ كيفيَّةِ الآخَرِ، لكن لا بكيفيَّته، لاستحالة أن يكون المنكسر كاسرًا، بل بصورته النوعيَّة حتى يكون فاعلًا بصورته ومنفعلًا بمادَّته،.. ».

واستظهر الفاضل الميبذي أنَّه أخذ بمذهب الأطباء. ولعله لم يطَّلع على ما في الزبدة، على ظهور كلامه هنا في خلافه أيضًا!

(٢) أي يستسخنها اللاَّمسُ بالنسبة إلى البارد، وكذلك يستبردها بالنسبة إلى الحارِّ. ج

(٣) ح: أجزائه. | ليس المراد بتضادِّ الكيفيات التضادَّ الحقيقيَّ الذي اعتُبِر في مفهومه أن يكون بين المتضادَّين غايةُ الخلاف؛ بل المرادُ به مجرَّدُ عدم الاجتماع على موضوعٍ واحدٍ.

والمرادُ بالتوسُّط بين الكيفيَّات أن يُعَدَّ من كلٍّ منها بالقياس إلى مقابِله، فيكون بحيث تُستَحَرُّ بالقياس إلى البارد، وتُستبرَدُ بالقياس إلى الحارِّ، وهكذا بين الرطوبة واليبوسة.

والمرادُ بتشابه تلك الكيفية في أجزاء المركَّب أنْ لا تكون تلك الكيفيَّةُ في بعض الأجزاء أقوى منها في البعض الآخَر، بل تكون في جميع الأجزاء على حدٍّ واحدٍ من القوَّة. (ملا زاده)

# فصلٌ في كائنات الجوِّ[١]

## [السحاب والمطر وما يتعلَّق به]

أمَّا السحاب والمطر وما يتعلَّق به فالسبب الأكثريُّ في ذلك تكاثفُ البخار[٢] الصَّاعد، لأنَّ ما يجاور الماءَ من الهواءِ يستفيد كيفيَّةَ البرد من الماء، ثمَّ يبلغ[٣] الطبقة[٤] التي ينقطع عنها تأثيرُ شعاعِ الشمس فتبقى باردةً، فإذا بلغ البخارُ في صعوده إليها تكاثف، فإن لم يكن البردُ قويًّا اجتمع ذلك وتقاطر، فالمجتمع هو السحابُ. والمتقاطر هو المطر، وإن كان البردُ قويًّا، فإمَّا أن يصل البردُ إلى أجزاء السحاب قبل اجتماعه أوْ لا يصل، فإن وصل ينزل[٥] ثلجًا، وإن لم يصل ينزل[٦] بَرَدًا.

وأمَّا إذا لم يصل إلى الطبقة الباردة، فإن كان كثيرًا فقد ينعقد سحابًا ماطرًا. وقد

---

(١) ج: فصلٌ الكائنات في الجو.

(٢) هو أجزاءٌ هوائيَّةٌ يمازجها أجزاءٌ صغارٌ مائيَّةٌ. ج

(٣) ح - يبلغ.

(٤) ج + الزمهريرية. وهذه الزيادة لا توجد في نسخة الميبذي وملا صدرا أيضًا. | اعلم أنَّهم ذكروا أنَّ للهواء طبقاتٍ أربعًا: الأولى: ما يمتزج مع النار، وهي التي تتلاشى فيها الأدخنةُ المرتفعةُ عن السّفل، وتتكوَّن فيها الكواكبُ ذواتُ الأذناب والنيازك وما يشبههما. الثانية: الهواء الغالبُ، وهي التي تحدث فيها الشُّهُبُ. الثالثة: الهواءُ الباردُ المختلطُ بالأجزاء المائيَّة، ولا يصلُ إليه أثرُ شعاعِ الشَّمس بالانعكاس من وجه الأرض، وتُسمَّى «طبقة زمهريريَّة»، وهي منشأ السحاب والرعد والبرق والصاعقة. الرابعة: الهواء الكثيف الذي يصل إليه أثر شعاع الشمس بالانعكاس من وجه الأرض. (ميبذي ص، ٢٣٦)

(٥) ح: نزل.

(٦) ح: نزل.

لا ينعقد، وحينئذٍ يكون ضبابًا[١]. وإن كان قليلًا فإذا ضربه البردُ فإن لم ينجمد فهو الطلُّ. وإن انجمد فهو الصَّقيع.

## [الرعد والبرق]

وأمَّا الرَّعدُ والبرقُ فسببُهما أنَّ الدُّخان[٢] إذا احتبس فيما بين السحاب[٣] تصاعد[٤] إلى العلو فمزَّق[٥] السحابَ تمزيقًا عنيفًا، فيحصل الرَّعدُ بتمزيقه وتغلُّظه[٦]. وإن اشتعل بالحركة، كان برقًا إن كان لطيفًا، وصاعقةً إن كان كثيفًا[٧].

## [الرِّياح]

وأمَّا الرياح فقد تكون بسبب/ [٩٩ظ] أنَّ السحاب إذا تكاثف[٨] اندفع إلى السفل[٩]، فصار ريحًا، وقد تكون لاندفاعٍ يعرضُ فيصرف السحابَ من جهةٍ[١٠]

---

(١) ح - وحينئذٍ يكون ضبابًا.

(٢) ج: السحاب. وصحَّ في الهامش. | هو مجموع الهواءِ الحارِّ والأجزاء الأرضيَّة المتَّسخةِ الصاعدةِ إلى الجوِّ. ج

(٣) صح في هامش ج + النازل وبين ما صعد إلى العلو. ولكنه غير مستقيم المعنى - على ظاهره - ولا يوافقه ما هو الموجود في نسخ الشراح.

(٤) ح ب ص: فما صعد. | وسبب صعوده بقاء سخونته، وقد يهبط إلى السفل لاجتماع أجزائه الأرضية وزوال سخونته وانفصال الأجزاء الهوائية عنه. فما ذكره الماتن هو أحد السببين.

(٥) ب ص: يمزِّق.

(٦) ح: تقلقله.

(٧) ح - إن كان لطيفا وصاعقة إن كان كثيفا.

(٨) ح: تلطف.

(٩) ح: أسفل.

(١٠) ح: جانب.

إلى جهةٍ أخرى، وقد تكون لانبساط الهواء بالتخلخل في جهةٍ واندفاعه إلى جهة أخرى[١]. وقد تكون بسبب برد الدُّخان المتصعِّد ونزولِه.

ومن الرِّياح ما يكون سَمومًا مُحرِقًا، لاحتراقه أو لمروره[٢] بالأرض الحارَّة.

## [قوس قُزَح]

وأمَّا قوسُ قُزَح فهي[٣] إنَّما تحدث من ارتسام ضوءِ النيِّر في أجزاءٍ رشيَّةٍ مستديرةٍ. واختلافُ ألوانها بسبب اختلاط ضوء النيِّر ولون الغمام[٤].

---

(١) ج: بالتخلل في جهة اندفاعه إلى أخرى.

(٢) ح: بمروره. ـ أو.

(٣) ح: فهو.

(٤) قال في الزبدة: «وأما اختلافُ ألوانِها فسببُه مخالطةُ ضوءِ النيِّر، وهو البياض، ولون الغمام، وهو السواد، فما كان البياضُ فيه غالبًا يرى أحمرَ، وما توسَّط فيه البياضُ يُرى كراثيًا، وما كان السوادُ غالبًا فيه يُرى قريبًا من البنفسجيِّ، وهو الأرجوانيُّ».

قال الفاضل الميبذي (ص، ٢٤٤ ـ ٢٤٥): «إذا وُجِد في خلاف جهة الشمس الأجزاءُ المذكورةُ على وضعٍ ينعكس الشُّعاعُ البصريُّ عن كلٍّ منها إلى الشمس، وكان وراءَ تلك الأجزاءِ جسمٌ كثيفٌ إمَّا جبلٌ أو سحابٌ كَدِرٌ وكانت الشَّمسُ قريبةً من الأفق وأدبرنا على الشمس ونظرنا إلى تلك الأجزاء وانعكس شعاعُ البصر عنها إلى الشمس فيُرى في كلِّ جزءٍ من تلك الأجزاء ضوءُها دون شكلها، لأنَّا نعلم بالتجربة أنَّ الصيقل الذي ينعكس منه شعاعُ البصر إذا صغُر جدًّا أدَّى الضَّوءَ واللَّونَ دونَ الشَّكلِ».

قال الشيخ في في طبيعيات الشفاء (٥/ ٥٠): «واعلم أنَّ الكلام في الهالة فهو كالمحصَّل المحقَّق عندي، وأمَّا القوسُ فقد حصل عندي من أمره أحوالٌ، وبقيت أحوالٌ لم أتحقَّقها بعد، ولا يُقنعني ما يقال فيها، وقد شاهدت مرارًا أنَّ ارتسام هذه القوس ليس على السَّحاب الكثيف، وليس يقنعني ما يقوله أصحابُنا من المشَّائين فيها. وأنا واصفٌ لك أوَّلًا حالَ القَوس في ارتسامها حيث لا سحابَ كثيفٌ على ما شاهدت، ثمَّ واصفٌ لك السَّببَ في كونها نصفَ دائرةٍ أو أقلَّ من نصفِ دائرةٍ لا غير،

## [الهالة]

وأمَّا الهالة فهي أيضًا[١] إنَّما تُتخيَّل من ارتسام ضوء النيِّر في أجزاء رشيَّةٍ مستديرةٍ.

## [الشُّهب]

وأمَّا الشُّهُب فسببُها أنَّ الدخان إذا بلغ حيِّزَ النَّار، وكان لطيفًا، اشتعل فيه النارُ، وانقلب إلى النارية، والتهب[٢] بسرعةٍ حتَّى تُرَى كالمنطفئ.

## [الزلزلة والعيون]

وأمَّا الزلزلة وانفجار العيون فاعلم أنَّ البخار إذا احتبس في باطن[٣] الأرض يميل إلى جهةٍ فيبرد[٤] بها، فينقلب مياهًا مختلطةً بأجزاءٍ بخاريَّةٍ إذا قلَّ[٥]. وإذا[٦] كثُر بحيث لا تسعه الأرضُ أوجب انشقاقَ[٧] الأرض، وانفجر منها العيون[٨].

---

ومُعطٍ لك السببَ في أنَّ القوس لا تحدث في جميع أوقات النهار الصيفيِّ وتحدث في الشتاء. وأمَّا الألوان فلم يتحصَّل لي أمرُها بالحقيقة، ولا عرفتُ سببها ولا قَنِعتُ بما يقولون، فإنَّ كلَّه كذبٌ وسخفٌ».

(١) ح: فأيضا. ـ فهي.

(٢) ج: تلتهب.

(٣) ح ـ باطن.

(٤) ح: مسدودة.

(٥) ح ـ إذا قل.

(٦) ح: فإذا.

(٧) ح: اشتقاق.

(٨) نقل الفاضل الميبذي عن أبي البركات في المعتبر «أنَّ السبب في العيون والقنوات وما يجري

وإذا غَلُظَ بحيث لا ينفذ في مجارٍ[١] مستحفَصةٍ[٢] اجتمع ولم يُمكنه الخروجُ، فيُزلزِلُ[٣] الأرضَ[٤].

*** 

مجراها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الأمطار، لأنَّا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها، وأنَّ استحالةَ الأهوية والأبخرة المنحصرة في الأرض لا مدخل لها في ذلك. واحتجَّ بأنَّ باطن الأرض في الصيف أشدُّ بردًا منه في الشتاء، فلو كان سببُ هذه استحالتُها لوجب أن يكون العيونُ والقنواتُ ومياهُ الآبار في الصيف أزيدَ وفي الشتاء أنقصَ، مع أنَّ الأمر بخلاف ذلك على ما دلَّ عليه التجربة». ثم قال الفاضل الميبذي: «والحقُّ أنَّ السبب الذي ذكره صاحب المعتبر معتبرٌ لا محالة، إلا أنَّه غيرُ مانعٍ من اعتبارِ السبب الذي ذكره المصنِّف، واحتجاجه في المنع إنَّما يدلُّ على أنَّه لا يجوز أن يكون هو السببَ التامَّ، لا على أنَّه لا يجوز أن يكون ذلك سببًا في الجملة».

(١) ح ـ مجاري.

(٢) ح: مستحصنة. وفسَّره في الهامش: مستحكمة.

(٣) ج: فتزلزل.

(٤) قال الفاضل ملا زاده في ختام هذا الفصل: «واعلم أنَّ القوم لا يزعمون انحصارَ أسبابِ الحوادث المذكورة فيما عُدَّ منها، بل غايةُ سعيهم في ذلك ذكرُ ما أحاط به علمُهم من الأسباب بالحدس أو التجربة لا غير. فمن الجائز أن يكون لكلٍّ منها أسبابٌ سوى ما ذكروه، وكيف لا؟ وقد ذكر بعضُهم لبعض تلك الحوادثِ أسبابًا غيرَ ما هو المشهور فيما بينهم؛ بل يمكن أن تكون لها من الأسباب ما لا يفي بدركه العقولُ البشريَّةُ الموصوفةُ بالقصور. وإنَّما يحيط بكنهِه من هو عليمٌ بذات الصدور».

# فصلٌ في المعادن[١]

الأبخرة والأدخِنة المحتبسة في الأرض إذا لم تكن كثيرةً اختلطت على ضروبٍ من الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف، فتكوَّن منها الأجسامُ الأرضيَّةُ.

فإن غلب البخارُ تولَّد اليشم[٢] والبِلَّورُ والزئبق[٣] والرَّصاص وغيرها من الجواهر المُشِفَّة. وإن[٤] غلب/ [١٠٠و] الدخان تولَّد الملحُ والزاجُ والكبريتُ والنوشادرُ. ثمَّ[٥] من اختلاط بعض هذه مع بعض تولَّد الأجساد الأرضية مثل الذَّهب والفضَّة[٦].

---

(١) قال الفاضل ملا زاده: «كلُّ جسمٍ مركَّبٍ من العناصر فمن شأن صورتِه النوعيَّةِ حفظُ تركيبه بمنعها أجزاءَه العنصريَّةَ المتداعيةَ بطباعها إلى الانفكاك عنه. فإن لم يصدر عنها أثرٌ في المركَّب سوى الحفظ المذكورِ فهي الصورة المعدنيَّةُ. والجسمُ المركَّبُ المتنوِّعُ بها معدنٌ. وإن صدر عنها مع الحفظ التغذيةُ والتنميةُ لا غيرَ، فهي النفس النباتيَّةُ. والجسم المتنوِّع بها نباتٌ. وإن صدر عنها الحسُّ والحركةُ الإراديَّةُ مع ما يصدر من النفس النباتية فهي النفسُ الحيوانية. والجسم المتنوِّع بها حيوانٌ. والحيوان إن تعلَّق به نفسٌ مجرَّدةٌ هي مصدرٌ للنطق وإدراك الكليات فهو الإنسان، وإلا فهو الحيوان الأعجم».

(٢) ج: اليشب.

(٣) ح + والزرنيخ.

(٤) ح: فإن.

(٥) ح: و.

(٦) قال ملا صدرا بعد أن ذكر بعض أقوال القوم في وجوه تكوُّن الأشياء بعضها من بعض (١/ ٣٦٢): «هذا ما قالوه في بيان تولُّدها بحسَب الحدس والتخمين، ولا يُرجى فيه اليقين، لضعف الاستدال بالأحوال الصِّناعية على الأمور الطبيعيَّة، كما هو مبنى ظنون أصحاب الإكسير».

# فصلٌ في النَّبات

وله قوَّةٌ[١] عديمةُ الشُّعور[٢]، يصدر عنها حركاتٌ[٣] مختلفةٌ بآلاتٍ مختلفةٍ. وتُسمَّى «نفسًا نباتيَّةً». وهي كمالٌ[٤] أوَّلُ لجسمٍ طبيعيٍّ[٥] آليٍّ، من جهةِ ما يتولَّد ويزيد ويغتذي.

---

(١) المراد بها الصورة النوعية، قال الفاضل ملا زاده: «عبَّر عنها بلفظ «القوَّة»، حيث قال: «وله قوَّةٌ»، إذ الصُّورةُ النوعيَّةُ تُطلَق عليها القوَّة باعتبار كونها مبدءًا للفعل أو الانفعال».

(٢) هذا مذهب الأكثرين، وذهب بعضهم إلى أن لبعض الأشجار حركات كأنَّها حركات إرادية. قال الفاضل ملا زاده: «حكم عليها بأنَّها عديمةُ الشعور ذهابًا منه إلى التقسيم المشهور، اللَّهم إلا أن يعنى بعدم الشعور عدمُ تيقُّنه على ما ذهب إليه أهلُ التَّحقيق».

(٣) ح + وأفعال.

(٤) حصول ما بالقوَّة. ج | الكمال هو الحاصل للشيء المستعدِّ له. وهو قسمان: منوِّعٌ وهو الفصول والصور النوعية. وتُسمَّى كمالاً أوَّلاً، لامتيازهما الحقيقةَ من الأنوع. وغيرُ منوِّعٍ كالأعراض والهيئات اللاحقة للماهية بعد التقوُّم بالذاتيات. وتُسمَّى كمالاً ثانياً، فالنفس النباتيُّ هي الفصول المقوِّمة للنبات فهي كمالٌ أوَّل. وإنَّما ذكر في القسم المنوِّع الفصولُ دون الصور النوعية، لأنَّه باعتبار العقل فصلٌ وباعتبار الخارج صورةٌ نوعيَّةٌ. ج

(٥) هذا احترازٌ عن الأجسام الصناعية كالشكل للسرير، فإنَّه كمالٌ أوَّل للجسم، لكن غير طبيعيٍّ. ج | قال الفاضل الميبذي (ص، ٢٦١): «ليس المراد به ههنا ما يقابل الجسمَ التعليميَّ، بل ما يقابل الجسم الصناعي، واحترز به عن مثل الهيئة السريرية». | أي مركَّبٍ من المادَّة والصُّورةِ. ويكون الأبعادُ في مادَّةٍ معيَّنةٍ. ج |

والمراد بالجسم الآليِّ ما يكون له قوىً مختلفةٌ هي آلات في صدور الأفعال المختلفة عن صورته النوعيَّة. وقوله: «من جهة ما يتولَّد ويزيد ويغتذي» متعلِّقٌ بقوله: «آليٌّ»، أي آليٌّ حصلت آليَّته المعيَّنة من جهة الأمور المذكورة، لا من غيرها. والحصر مستفادٌ من القرينة الحاليةِ، لأنَّه بصدد تميزها عن النفسين الحيوانيَّةِ والإنسانية. والتميز إنَّما يحصل بالحصر، لاشتراك النفوس الثَّلاث في الأمور المذكورة. (ملا زاده)

فلها قوَّةٌ غاذيةٌ. وهي التي تُحيل جسمًا آخَرَ إلى مشاكَلة الجسمِ الذي هي فيه. فتُلصِق به بدلَ ما يتحلَّل عنه.

ولها قوَّةٌ ناميةٌ. وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه زيادةً في أقطاره طولًا وعرضًا وعمقًا، إلى أن يبلغ كمالَ النشوء[١]، على التناسب الطبيعيِّ[٢].

ولها قوَّةٌ مُولِّدةٌ. وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءًا، وتجعله مادَّةً ومبدءًا لمثله.

والغاذية تجذب الغذاءَ، وتُمسِكه وتهضمه، وتدفع ثِقْلَه. فلها قوَّةٌ جاذبةٌ، وماسكةٌ، وهاضمةٌ، ودافعة للثفل[٣].

والناميةُ تقفُ عن الفعل أوَّلًا. وتبقى الغاذيةُ تفعل إلى أن تعجز[٤].

والمولِّدة على قسمين: قسمٌ يأخُذُ من المادَّة ما يَصلُح لأن يصير مبدءًا لشخصٍ آخَرَ. وقسمٌ يَفصل القُوَى التي فيها ليُفيدها استعداداتٍ مختلفةٍ[٥].

❊ ❊ ❊

---

(١) احترز به عن سمنه. ج

(٢) ح: تناسب طبيعي. | احترز عن الورم. ج

(٣) ج: للسفل.

(٤) إلى الموت. ج

(٥) ح ـ والمولدة على قسمين... إلى: استعدادات مختلفة.

# فصل في الحيوان

وهو مختصٌّ بالنفس الحيوانية. وهي كمالٌ[١] أوّل[٢] لجسمٍ[٣] طبيعيٍّ[٤] آليٍّ من جهةِ ما تدرك الجزئياتِ، وتتحرَّك بالإرادة. فلها قوى مُدرِكةٌ ومحرِّكة.

## [القُوى المُدرِكة للحيوان]

أمَّا المُدرِكة فهي إمَّا في الظاهر أو في الباطن.

أمَّا التي في الظاهر/ [١٠٠ظ] فهي: السمع، والبصر، والشمُّ، والذَّوق، واللَّمس[٥].

وأمَّا التي في الباطن فهي: الحسُّ المشترك، والخيال، والوهم، والحافظة، والمتصرِّفة[٦].

---

(١) الكمال هو الذي يكمُل به النوعُ. وانفصلت النفسُ الحيوانيَّةُ عن النباتيَّة بإدراك الجزئيَّات وبالحركة الإراديَّة. ج

(٢) احترز بالأوَّل عن الكمالات الثانية كالعلم وسائر الفضائل. ج

(٣) احترز عن كمالات البسائط العنصرية. ج

(٤) احترز عن الكمالات الصِّناعية كالتشكُّلات للسرير. ج

(٥) قالوا: المراد أنَّ المعلوم لنا من الحواسِّ الظاهرةِ بحسَب الاستقراء خمسٌ، لا أنَّ ممكنَ التحقُّق في نفس الأمر أو المتحقِّق فيها كذلك، لجواز أن يتحقَّق في نفس الأمر حاسَّةٌ أخرى لبعض الحيوان وإن لم نعلمها، كما أنَّ الأكمهَ لا يعلم قوَّةَ الإبصار والعنين لا يعلم لذَّةَ الجماع. (ميبذي، ٢٧٣) وذكر ملا صدرا (١/ ٣٨٢) أنَّ الحكماء أنكروا ذلك لأنَّ الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا وقد استكملت جميعَ ما في تلك المرتبة، فلو كان في الإمكانِ حسٌّ آخَرُ لكان حاصلا للإنسان، فلمّا لم يحصل علمنا أنَّ الحواسَّ منحصرة في الخمس.

(٦) القوى المدركة من بين هذه الخمسة اثنتان فقط، الحسُّ المشتركُ والوهمُ، وأمَّا الثلاثة البواقي فمُعينةٌ، فإطلاقه عليها من المجاز.

أمَّا الحسُّ المشترك فهو[١] قوَّةٌ مرتَّبةٌ في التجويف الأوَّل من الدِّماغ، تقبل جميعَ الصور المنطبعة في الحواسِّ الظاهرة. وهي غيرُ البصر، لأنَّا نشاهد القطرةَ النازلةَ خطًّا مستقيمًا، والنقطةَ الدائرةَ بسرعةٍ خطًّا مستديرًا[٢]. وليس ارتسامهما في البصر، إذ البصرُ لا يرتسم فيه إلا المقابلُ، وهو القطرة والنقطة[٣]. فإذًا ارتسامهما إنَّما يكون[٤] في قوَّةٍ أخرى غير البصر[٥].

وأمَّا الخيال فهو[٦] قوَّةٌ تحفظ جميعَ صور المحسوسات، وتُمثِّلها بعد الغيبوبة[٧]. وهي خزانة الحسِّ المشترك.

وأمَّا الوهم فهي قوَّةٌ مرتَّبةٌ في التجويف الأوسط من الدِّماغ، تدرك المعاني الجزئيَّةَ الغير المحسوسة[٨] الموجودةَ في المحسوسات، كالقوَّة

---

وقيل: المدرك في الحقيقة هو النفس الناطقة فتخصيص الإعانة بالبعض تحكُّمٌ.

(١) ح: فهي.

(٢) ح ـ والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستقيما.

(٣) ح: أو النقطة.

(٤) ح ـ إنما يكون.

(٥) قال المصنِّف في الزبدة: «والحسُّ المشتركُ إنَّما يمكنه أخذُ الصورةِ عن المادَّةِ مع جميع اللَّواحق الماديَّةِ ومع وقوع نسبةٍ بينه وبين المادَّة، وإذا بطل تلك النسبةُ بطل ذلك الأخذُ، ولا يمكن أن يَستثبِتَ تلك الصُّورةَ إن غابت المادَّةُ».

(٦) ح: فهي.

(٧) قال المصنِّف في الزبدة: «ولكن لا يُمكنها أن تجرِّدَها عن اللَّواحقِ الماديَّة ـ من الكم والكيف والأين والوضع ـ المخصِّصة، إذ يتميَّزُ بعضُ الصُّوَر الخياليَّة عن البعض، وبعض جوانبها عن البعض بحيث لا يمكن إيقاعُها على جميع الأشخاص».

(٨) ح ـ الغير المحسوسة.

الحاكمة في الشاة بأنَّ الذئب مهروبٌ عنه، والولد معطوفٌ عليه[١].

وأمَّا الحافظة فهي قوَّة مرتَّبةٌ في التجويف الأخِير من الدماغ، تحفظ ما تُدرِكه القوَّةُ الوهميَّةُ[٢].

وأمَّا المتصرِّفة فهي قوَّة مرتَّبةٌ في[٣] البطن الأوسط من الدماغ، من شأنها أن تركِّبَ بعضَ ما في الخيال مع بعضٍ، وتفصِّلُ بعضها عن بعض[٤].

---

(١) قال المصنف في الزبدة: «والوهمُ قد تعدَّى عن مرتبة الخيال في التجريد، لأنَّه يأخذ الأمور التي ليست بماديَّةٍ، إذ يأخذ الخيرَ والشرَّ والموافقَ والمخالفَ والعداوةَ والصداقةَ. وهذه المعاني ليست بماديَّةٍ، وإلا لما عُقِلت إلا عارضةً بجسمٍ، لكن يعرض لها أن تكون في مادَّةٍ. فالوهمُ يأخذها عن المادَّة، فإذن هو أشد استقصاءً في التجريد من القسمين الأوَّلَين - يعني الحسَّ المشتركَ والخيالَ - لكن مع ذلك لا يمكن أن يجرِّدها عن عوارض المادَّة ولواحقِها، لأنَّه يأخذها جزئيةً بحسَب مادَّةٍ مادَّةٍ وبالقياس إليها، ولمشاركةٍ في ذلك من الخيال، لأنَّه يأخذها متعلِّقةً بصورةٍ خياليَّةٍ مثل عداوة هذا وصداقة ذاك».

قال الفاضل ملا زاده: «وهذه القوة حاكمةٌ على القوى الجسمانية كلِّها، مستخدِمةٌ إيَّاها استخدامَ العقلِ للقوى العقليَّة بأسْرها».

(٢) ح + من المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات وهي خزانة القوة الوهمية.

(٣) ح + آخر.

(٤) ج + والمستعمل لها إن كان النفسَ الحيوانيَّةَ تُسمَّى «مخيِّلة»، وإن كان النفسَ الإنسانيَّةَ تُسمَّى «مفكِّرةً».

وهذه الزيادة لا تُوجَد في باقي النُّسَخ، ولا في متن نسخة الميبذي وملا صدرا. على أنَّها مذكورة في الزبدة. وحاصلها أنَّ القوَّة المتصرِّفة يُطلَق عليها اسمان آخران باعتبارين مختلفين، فإن استعملها النفسُ الحيوانيَّةُ بواسطة الوهم - بأن يتصرَّف في الصُّور والمعاني الجزئية بضمِّ بعضِها عن بعضٍ وفصلِ بعضها عن بعضٍ - قيل لها «مخيِّلة». وإن استعملها النفسُ الإنسانيةُ بواسطة العقل - بأن يتصرف في الصور والمعاني الكلية بضم بعضها إلى بعض وفصل بعضها عن بعض - قيل لها «مفكِّرة».

## [القوى المحرِّكة للحيوان]

وأمَّا القوَّة المحرِّكة فتنقسم إلى باعثةٍ وفاعلةٍ.

أمَّا الباعثة/ [١٠١و] فهي التي إذا ارتسمت(١) في الخيال صورةٌ مطلوبةٌ، أو مهروبٌ عنها، حملت الفاعلةَ على التحريك.

وهي إن حملت على تحريكٍ يقرب من الأشياء المتخيَّلة ضروريَّةً كانت أو نافعةً(٢) طلبًا لحصول اللَّذة تُسمَّى قوَّة شهوانيَّة. وإن حملت على تحريكٍ تدفع به الشيء المتخيَّلَ ضارًّا أو مفيدًا(٣) طلبًا للغلبة، تُسمَّى قوة غضبيَّة.

وأمَّا الفاعلة فهي التي تُشنِّج العضلاتِ للتحريك.

* * *

---

(١) ح: ارتسم.

(٢) ح: ملائمةً أو نافعةً. | والنظر في شروح ملا زاده والميبذي وملا صدرا يغلب على الظن أنَّ مقصود العبارة أنَّ الفاعلة إن حملتها على تحريكٍ يطلب به الأشياء المتخيَّلة نافعةً سواءً كانت في نفس الأمر ضارَّةً أو نافعةً لحصول اللَّذَّة تُسمَّى قوة شهوانية. وإن حملتها على تحريكٍ يدفع به الشيء المتخيَّل ضارًّا سواء كان ضارًّا في نفس الأمر أو مفيدًا طلبًا للغلبة تُسمَّى قوَّةً غضبيَّةً. ونسخة ج تقرب من هذا المقصود، وكأنَّ الصحيح «ضارةً» بدل «ضرورية»، ولكنها وقعت هكذا هنا وفي الزبدة. والله أعلم.

(٣) ح: مفسدًا.

# فصلٌ في الإنسان

وهو مختصٌّ بالنفس الناطقة. وهي كمالٌ أوّلُ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ[١] من جهة ما تُدرك الأمورَ الكليَّةَ، وتفعل الأفعالَ الفكريَّةَ.

فلها قوّةٌ عاقلةٌ تُدرِك بها التصوُّراتِ والتصديقاتِ. وقوّةٌ عاملةٌ تُحرِّك بها بدنَ الإنسان إلى الأفعال الجزئيَّة بالفكر والرويَّة، على مقتضى آراءٍ تخصُّها[٢].

## [مراتب القوّة العاقلة]

وللقوّة العاقلة مراتبُ[٣]:

المرتبة الأولى: أن تكون خاليةً عن جميع المعقولات، بل هي مستعِدَّة لها. وهي العقل الهيولانيُّ[٤].

والمرتبة الثانية: أن تحصل لها المعقولاتُ البديهيَّةُ وتنتقلَ[٥] من البديهيَّات إلى النظريات. وهي العقل بالملكة[٦].

---

(١) منسوبٍ إلى الآلة. ج

(٢) أي تخصُّ تلك الأفعالَ.

(٣) هذه المراتب تُعتبَر بالنسبة إلى كلِّ نظريٍّ، فقد يكون النفس بالقياس إلى بعض النظريات في مرتبة العقل الهيولاني، وفي بعضها في مرتبة العقل بالملكة، وفي بعضها في مرتبة العقل بالفعل، وفي بعضها في مرتبة العقل المستفاد. (ملا صدرا ١/ ٤٢٠)

(٤) كصبيٍّ. ج

(٥) ج: بحيث تنتقل.

(٦) ج + في هذه المرتبة. | الملكةُ بمعنى المقابل للحال، أي الكيفية الراسخة، لأنَّ استعداد الانتقال إلى النظريّات راسخٌ في هذه المرتبة. (الميبذي، ٢٩٢)

المرتبة[١] الثالثة: أن تحصل لها المعقولاتُ النظريّةُ[٢]، لكن لا تطالعها، بل صارت مخزونةً عندها[٣]، وهي العقل بالفعل.

المرتبة[٤] الرابعة: أن تطالع المعقولاتِ المكتسبةَ. وهي العقل المطلق. وتُسمَّى [٥] عقلًا مستفادًا.

ثمَّ العقل بالملكة إن كان في الغاية تُسمَّى قوّةً قدسيّةً./ [١٠١ظ]

## [القوّة العاقلةُ مجرَّدة عن المادَّة]

واعلم أنَّ القوّة العاقلة مجرَّدةٌ عن المادَّة[٦]، لأنّها لو كانت ذاتَ وضعٍ، فإمّا أن لا تنقسم في ذاتها[٧] أو تنقسم. لا سبيل إلى الأوّل، لأنَّ كلَّ ما له وضعٌ فهو

---

(١) ح: والمرتبة.

(٢) ح - النظرية.

(٣) زاد عليه في الزبدة: ولها قوّةٌ على استحضار المعقولات من غير افتقارٍ إلى كسبٍ.

(٤) ح: والمرتبة.

(٥) ج + معقولاتها. | العبارة وقعت في نسختي ملا زاده وملا صدرا بدون المعقولات. فالمسمَّى عندهم هي القوة العاقلة. والمصنف في الزبدة سمى به معقولاتِ هذه القوة. قال: «وإذا أخذت تطالع المعقولات المكتسبة وتعقل أنّها تعقلها فهي العقل بالفعل التامّ، وتسمى معقولاته مستفادة». ووقع في عبارة الميبذي بزيادة المعقولات فعلّق عليه الميبذي (ص. ٢٩٥): «ولا يخفى على من أحاط بكتب الفن أنَّ ما ذكره خلاف اصطلاح القوم، فإنّهم لا يطلقون العقل المستفاد إلا على النفس في المرتبة الرابعة أو نفس تلك المرتبة».

(٦) قال الفاضل ملا زاده: «واعلم أنّه ينبغي أن تُحمَل القوّةُ العاقلةُ في الحكم الأوّل على النفس الناطقة، لا على قوّتها، وإلا لكان الحكمُ الثّاني تكرارًا للأوّل، ونخلا هذا المختصرُ من مسألة تجرُّد النفس التي هي من أمّهات المسائل؛ إذ لم يتعرَّض لها في موضعٍ آخر من هذا المختصر».

(٧) ح - في ذاتها.

منقسم[١] على ما مرَّ في نفي[٢] الجزء[٣]. ولا سبيل إلى الثاني، لأنَّ معقولاتها إن كانت بسيطةً يلزم انقسامُها، لأنَّ الحالَّ في أحد جزئَيها غيرُ الحالِّ في الجزء الآخَر[٤]. وإن كانت مركَّبةً، وكلُّ مركَّبٍ إنَّما يتركَّب عن البسائط، فيلزم انقسامُ تلك البسائط. هذا خلفٌ.

## [تعقُّل العاقلةِ ليس بالآلات الجسدانية]

ونقول أيضًا: إنَّ تعقُّلَ العاقلة[٥] ليس بالآلات[٦] الجسدانيَّة، وإلا لكان[٧] يعرض لها[٨] الكلالُ[٩] بضعف البدن[١٠]، وليس كذلك، لأنَّ البدن بعد الأربعين يأخذ في النقصان، مع أنَّ القوَّة العاقلة هناك تأخذ في الكمال[١١].

---

(١) ح: ينقسم.

(٢) ج - نفي.

(٣) أي في جزء لا يتجزَّى. ج

(٤) وفيه نظرٌ، لإنَّ الحالَّ في المنقسم إنَّما يكون منقسمًا أن لو كان الحلولُ سَرَيانيًا، ولا دليل عليه. (ملا زاده)

(٥) ح: النفس.

(٦) ح: بالآلة.

(٧) ح - لكان.

(٨) ج - لها.

(٩) ج: كلالةٌ.

(١٠) ج - بضعف البدن.

(١١) وأمَّا الخرافةُ الطارئةُ في أواخر سنِّ الشيخوخةِ فليس لضعف القوَّة العاقلة، بل لاستغراق النفس في تدبير البدنِ المُشارِفِ تركيبُها إلى الانحلال، واشتغالها بذلك الاستغراق عن تعقُّلاتها. (ملا زاده)

## [النفوس حادثة]

ونقول أيضًا: إنَّ النفوس حادثةٌ[١]، لأنَّها لو كانت موجودةً قبل البدن فالاختلاف بينها إمَّا[٢] بالماهية ولوازمها، أو بعوارضها المفارقة.

لا جائزٌ أن يكون بالماهية ولوازمها، لأنَّها مشتركة بين أفرادها[٣]. وما به الاشتراك غير ما به الامتياز.

ولا جائزٌ أيضًا[٤] أن يكون بالعوارض المفارقة، لأنَّ العوارض إنَّما تلحق الشيءَ بسبب القوابل، لأنَّ الماهية لا تستحقُّ العوارضَ لذاتها، وإلا لكان كلُّ عارضٍ لازماً. والقابلُ للنفس[٥] إنَّما هو البدن. فمتى لم تكن الأبدانُ موجودةً لم تكن النفوس موجودةً. فتكون حادثةً ضرورةً[٦].

---

(١) حدوث النفس مذهب أرسطو وأتباعه. وذهب أفلاطون وغيره من القدماء إلى قدم النفس.

(٢) ج + أن كانت.

(٣) ح ـ بين أفرادها.

(٤) ج ـ أيضًا.

(٥) ج ـ للنفس.

(٦) اعلم أنَّ هذه الحجَّة مبنيَّةٌ على بطلان التناسخ؛ إذ على تقدير صحَّته لا يتمُّ هذه الحجَّةُ، لجواز اختلافها حينئذٍ قبلَ الأبدانِ المتعلِّقةِ هي بها بالعوارض المفارقةِ الحاصلةِ لها بأبدانٍ سابقةٍ لا إلى نهاية. والمصنِّف لم يتعرَّض له ههنا تعويلًا منه على ما سيأتي في آخِر الإلهيَّات من بطلانه. (ملا زاده) |

وههنا نكتةٌ شريفةٌ ذكرها ملا صدرا قال (١/ ٤٤٠ ـ ٤٤١): « واعلم أنَّ القوم قد ذكروا عند قول الحكماء: «كلُّ حادثٍ زمانيٍّ يحتاج إلى مادَّةٍ» أنَّ القاعدة منقوضةٌ بالنفوس الإنسانيَّة على مذهب أرسطو وأتباعه لحدوثِها وتجرُّدِها عن الموادِّ.

تمت الطبيعيات. تتلوها الإلهيات إن شاء الله/ [١٠٢و]

❊ ❊ ❊

---

ثمَّ أجابوا عن النقض على ما هو المشهور بأنَّ المادَّة ههنا أعمُّ من المحلِّ والمتعلِّق به، والبدنُ مادَّةٌ للنفس بهذا المعنى.

وأنت تعلم أنَّ استعداد الشيء للشيء لا يكون إلا فيما إذا كان ذلك مقترنًا به لا مباينًا عنه. فالأَولى أن يُقال: إنَّ البدن الإنسانيَّ لمَّا استدعى بمزاجه الخاصِّ صورةً مدبِّرةً له متصرِّفةً فيه، أي أمرًا موصوفًا بهذه الصفة من حيث هو كذلك، فوجب على مقتضى جود الواهب الفيَّاض وجودُ أمرٍ يكون مبدءًا للتدابير الإنسيَّةِ والأفاعيلِ البشريَّةِ. ومثل هذا الأمر لا يمكن إلا أن يكون ذاتًا مُدرِكةً للكليَّات مجرَّدةً في ذاتها، فلا محالةَ قد فاض عليه حقيقةُ النفس، لا من حيث إنَّ البدنَ استدعاها، بل من حيث عدم انفكاكها عما استدعاه. فالبدن استدعى باستعدادِه الخاصِّ أمرًا ماديًّا، وجُودُ المبدء الفيَّاض أفاد جوهرًا قدسيًّا.

وكما أنَّ الشيءَ الواحد قد يكون جوهرًا وعرَضًا باعتبارين كما مرَّ، فكذلك يكون أمرٌ واحدٌ مجرَّدًا وماديًّا باعتبارين. فالنفسُ الإنسانيَّةُ مجرَّدةٌ ذاتًا ماديَّةٌ فعلًا، فهي من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقةٌ باستعداد البدن مقترنةٌ به، وأمَّا من حيث الذات والحقيقة فمنشأ وجودِها جودُ المبدء الواهب لا غير، فلا يسبقها من تلك الحيثية استعدادُ البدن، ولا يلزمها الاقتران في وجودها به ولا يلحقها شيءٌ من مثالب الماديَّات إلا بالعَرْض.

فهذا ما ذكرته في دفع ذلك الإيراد على تلك القاعدة، فانظر إليه بنظر الاعتبار، إذ مع وضوحه لا يخلو عن غموضٍ. ويمكن تأويلُ ما نُقل عن أفلاطون الإلهيِّ في باب قِدَم النفس إليه بوجهٍ لطيفٍ».

# القول في الإلهيَّات[1]

وهو مرتَّبٌ على ثلاثة فنونٍ[2]

[الفنُّ الأول في تقاسيم الوجود

الفنُّ الثَّاني في العلم بالصانع وصفاته

الفنُّ الثَّالث في الملائكة

خاتمة في أحوال الآخرة]

***

---

(١) المراد هنا الإلهيَّاتُ بالمعنى الأعمِّ الباحثُ عمَّا لا يحتاج إلى المادَّة، سواءٌ قارنها أو لم يقارنها. وهو العلم الكليُّ.
وأُورد عليه أنَّ الجزئيَّ بُحث عنه في الإلهيات. وهو إنَّما يتعيَّن بمشخِّصاته الزائدة على الطبيعة من الوضع والأين و... ـ كما سيأتي في الفصل الأوَّل من الفنِّ الأوَّل ـ وهي من خواصِّ المادَّة. إذن لا يوجد الجزئيُّ إلا مادياً. فلا ينبغي البحث عنه في الإلهيات. والجواب عنه أنَّ الجزئي قد يُوجَد بدون المادَّة كالباري تعالى. وأمَّا ما سيأتي فمختصٌّ بالجزئيَّات المادِّية كما نبَّه عليه المحشون.
وأورد كذلك أنَّه بُحِث في الطبيعيات عن تجرُّد النفس، وهو من مباحث الإلهيات، لعدم حاجتها إلى المادَّة في الوجودين. والجواب أنَّ البحث عن النفس في الطبيعيات استطراديٌّ ضمنَ مبحث الإنسان. (انظر: عين ٣٠٤)

(٢) فإنَّ الموجود المستغني عن المادَّة إمَّا أن يُقارنها أوْ لا، والثَّاني إمَّا أن يكون واجباً أوْ لا. فالفنُّ الأوَّل في البحث عن الأوَّل، والثَّاني عن الثَّاني، والثَّالث عن الثَّالث.

# الفنُّ الأوّلُ في تقاسيم الوجود[١]

وهو مرتَّبٌ على فصولٍ:

[فصلٌ في الكلي والجزئي
فصلٌ في الواحد والكثير
هدايةٌ في المتقابلَين
فصلٌ في المتقدِّم والمتأخِّر
فصلٌ في القديم والحادث
فصلٌ في القوة والفعل
فصلٌ في العلة والمعلول
هداية في عدم تنافي وجود الشيء مع تأثير العلة فيه
فصلٌ في الجوهر والعرض]

* * *

(١) المراد من التقاسيم الأقسامُ الحاصلةُ بتقاسيم الوجود، فإنَّ الموجود قد ينقسم إلى الكليِّ والجزئيِّ، وقد ينقسم إلى العلَّة والمعلول، وهكذا، ولا شك أنَّ تلك الأقسام لا تحصل للموجود إلا بتقاسيم عديدة له. فإن أُخِذ الوجودُ بمعنى الموجود، فلا كلفةَ في إضافة التقاسيم إليه، وإلا فالإضافة لأدنى ملابسةٍ، لأنَّ الأقسام للماهية لا للوجود، ولكنَّها للماهية بالنظر إلى الوجود. (انظر: عين ٣٠٥) والمراد بتقاسيم الوجود/ أقسام الوجود هي الأمور العامة، وهي التي لا تختص بقسم من أقسام الموجود. وأقسام الموجود هي الواجب والجوهر والعرض. وللقوم كلامٌ طويلٌ في المسألة تطلع عليها في الشروح والحواشي.

# فصلٌ في الكليِّ والجزئيِّ(١)

أمّا الكليُّ(٢) فليس واحداً بالعدد، وإلا لكان الشيءُ الواحدُ بعينه موصوفاً بالأعراض المتضادَّة، مثل كونه أسودَ وأبيضَ. هذا خلفٌ. بل هو معنىً معقولٌ في

---

(١) المراد هنا الكليُّ والجزئيُّ الحقيقيَّان، لا الإضافيَّان.

(٢) اختلف كلام القوم في غرض الماتن الفاضل من هذا الكلام. فبعضهم قال: إن غرضه هو بيان أن الكلي الطبيعي ليس موجوداً في الخارج. كما فعل الفاضل سعادت حسين في حاشيته على الهداية (ص ٤٩ ـ ٥٠) والفاضل عين القضاة الحيدر آبادي في حاشيته على الميبذي (ص/ ٣٠٨ ـ ٣١٢). فأشكل عليهم كلام المصنف في الجزئيِّ حيث ذكر أنه إنما يتعين بمشخصاته الزائدة للطبيعة الكلية. فالجزئي هو الكلي مع علاوة المشخصات. فلما لم يوجد الكلي في الخارج فكيف يوجد ما ابتنى وجوده عليه؟ فلأجله زعم الفاضل سعادت حسين (ص ٥٠) أنَّ آخر كلامه في هذا الفصل يناقض أوّلَ كلامِه. وأنكر الفاضل عين القضاة أن يكون الجزئي موجوداً في الخارج أيضاً بناءً على كلام المصنف في أول الفصل.

والصواب أنّه لا ينفي وجودَ الكلي الطبيعي في الخارج. وقد صرَّح بوجوده في زبدة الأسرار قائلاً: «واعلم أنه حقٌّ أن يقال: الحيوان لا بشرط شيءٍ موجودٌ في الخارج، لأنّه جزءٌ من الموجود في الخارج، فيكون موجوداً في الخارج. وليس بحقٍّ أنَّ الحيوان بشرط لا شيء موجودٌ، لأنّه لا يُوجَد إلا واحداً أو كثيراً، فيستحيل وجودُه مجرَّداً عن جميع اللَّواحق».

وليس غرضُه في هذا الفصل التعرُّضَ لبيان وجود الكليِّ الطبيعيِّ أو عدمِه، بل دفعُ ما يُتوهَّم من قولهم أنَّ الكليَّ أمرٌ واحدٌ مشتركٌ أنَّه موجودٌ في الخارج واحدٌ بالعدد. وهو قول الفاضل ملا زاده. وتبعه ملا صدرا (٢/ ١١).

وقد وقع للشيخ الرئيس أنّه لقي بهمدان رجلاً يدَّعي الحكمة ويزعم أنَّ النوع ـ الإنسان مثلاً ـ موجودٌ في الخارج واحدٌ بالعدد. وقد ردَّ عليه الشيخ في رسالةٍ طُبِعت بعنوان «رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام في مقولات الشيخ الرئيس» ضمن مجموعة «رسائل ابن سينا» في مجلَّدٍ واحدٍ بمنشورات بيدار، قم، سنة ١٤٠٠هـ. وهذا هو ما ينوي الرد عليه الماتن المصنِّف أيضاً.

النفس، مطابِقٌ[١] لكلِّ واحدٍ من جزئياته في الخارج، على معنى أنَّ ما في النفس لو وُجِد في أيِّ شخصٍ من الأشخاص الخارجيَّة[٢] لكان ذلك الشخصَ بعينه ذلك، من غيرِ تفاوتٍ أصلاً.

وأمَّا الجزئيُّ فإنَّما يتعيَّن بمشخِّصاته[٣] الزائدة على الطبيعة الكلية[٤]، لأنَّ[٥]

---

(١) قال الفاضل قطب الدين الرازي في رسالة تحقيق الكليات (ص: ٢١، تحقيق عمر تُركار، ٢٠١٣): «ومعنى المطابقة مناسبةٌ مخصوصةٌ لا يكون لسائر الصُّوَر العقليَّة. فإنَّا إذا تعقَّلنا مثلاً زيداً يحصل في عقلنا أثرٌ ليس ذلك الأثرُ هو بعينه الأثرَ الذي يحصل في العقل عند تعقُّلنا سكاباً مثلاً.

ومعنى المطابقة لكثيرين أنَّه لا يحصل من تعقُّل كلِّ واحدٍ منها أثرٌ متجدِّدٌ، بل يكون الحاصلُ في العقل من تعقُّلِ كلِّ واحدةٍ منها هو الصورةَ الواحدةَ على تلك النسبة المخصوصة. فإنَّا إذا رأينا زيداً وجرَّدناه عن مشخِّصاته حصل منه في أذهاننا الصورةُ الإنسانيَّةُ المعرَّاة عن اللَّواحق. وإذا رأينا بعدَ ذلك خالداً وجرَّدناه أيضاً لم يحصل منه صورةٌ أخرى مغايِرةٌ لصورة زيدٍ في العقل، بل الصُّورةُ الحاصلةُ منه هي الصُّورة الأولى بعينها، بخلاف ما رأينا سكاباً.

فاستوضح ما لوح به إليك من خواتمَ منتقشةٍ انتقاشاً واحداً لا يلوح منها في الشمعة إلا نقشٌ واحدٌ، فنسبته إلى تلك الخواتم نسبة الكلي إلى الجزئيات حيث لم يحصل له أثرٌ متجدِّدٌ». ونقله السيد في حاشيته على شرح المطالع وأيَّده (ص: ٨٧ ـ ٨٨، طبعة دار الطباعة العامرة، تركيا، ١٢٧٧هـ).

(٢) ج: الخارجة.

(٣) ج: لمشخصاته. والموافق لما وقع في شروح ملا زاده والميبذي وملا صدرا بالباء الجارة دون اللام. | الظاهر أنَّ المراد من المشخِّص هنا ما به التشخُّص والامتياز، وليس مفيد التشخُّص.

(٤) هذا ليس صحيحاً على إطلاقه، إذ الجزئيُّ قد يتعيَّن بنفسه كالواجب، وقد يتعيَّن بطبيعته الكلية بدون الزوائد. (انظر الميبذي مع حواشيه ص: ٣١٣)

(٥) هذا دليلٌ على أنَّ التشخُّص زائد على الطبيعة الكلية. وهو قياس من الشكل الثاني. والصغرى سالبة كلية. وكلمة «غير» بمعنى السلب. والمراد من «التشخص» ما به التشخُّص، وهو المراد من المشخِّص في قوله: «مشخصاته الزائدة».

كلِّ كليٍّ فإنَّ[1] تصوُّرَه غيرُ مانعٍ من الشركة. والتشخص[2] من حيث هو هو مانعٌ من الشركة. فالتشخصُ[3] زائدٌ على الطبيعة الكليَّة.

* * *

---

وصياغة القياس على الوجه المنطقي هكذا: «لا شيءَ من الكليِّ بمانعٍ عن وقوع الشركة فيه. وكل تشخُّص من حيث هو تشخص مانع من الشركة فيه. فلا شيء من الكلي بتشخُّص». فالتشخص يكون مبايناً للكليِّ. فهو زائدٌ وعارضٌ عليه في الشخص.

(١) ح + نفس.

(٢) ج: والشخص.

(٣) ج: فالشخص.

# فصلٌ في الواحد والكثير

أمَّا الواحد فيُقال على ما لا ينقسم من الجهة التي يُقال له[1] إنَّه واحدٌ[2].

وهو[3] قد يكون واحدًا[4] بالجنس كالإنسان والفرس. وقد يكون بالنوع كزيد وعمرو[5]. وقد يكون بالمحمول كالقطن والثلج[6]. وقد يكون بالموضوع كالكاتب والضَّاحك[7].

---

(١) ح ـ له.

(٢) أي إن كان بالجنس أو بالنوع كما يذكر. ج | قيل: الأحسن أن يقول: «من جهة أنَّه لا ينقسم» لأن تعريفه بـ«ما لا ينقسم من حيث هو واحد» تعريف للشيء بنفسه. فأورد عليه أن الانقسام هو قبول الكثرة. والكثرة مأخوذٌ في تعريفها الوحدة. فإذن استوى الأمران في أن في كلا التعريفين يلزم دورٌ. فالصواب أنه تعريف لفظي وليس تعريفا حقيقياً، ومفهوم الواحد بديهي. وإنَّما زاد قوله: «من الجهة التي يقال.. » ليشمل التعريف الواحدَ الغير الحقيقيَّ.

(٣) الواحد على قسمين: حقيقيٌّ، وغير حقيقيٌّ. أما الحقيقي فهو الذي يكون جهة الوحدة فيه نفس ذاته، وبعبارة أخرى: الواحد الحقيقي هو الجزئيُّ الحقيقيُّ. وهو الذي سيذكره الماتن الفاضل بقوله: «الواحد بالعدد». وأما غير الحقيقيِّ فهي أشياء متعدِّدة، مشتركة في أمرٍ واحدٍ، هي جهة وحدتها. وهذا القسم الثاني هو ما قدمه هنا.

هـذا مصطلـح القـوم. وأمَّـا المصنِّـف فقـد اصطلـح علـى أن يجعـل الحقيقيَّ أخـصَّ مـن المعنى المصطلـح المتعـارف بيـن القـوم، فجعلـه قسـماً من الواحـد الحقيقـي المتعـارف، كما تـراه هنا. ولا مشـاحَّة فـي ذلـك.

(٤) ح ـ واحدًا.

(٥) لأنهما نوعٌ واحدٌ. ج

(٦) وقع هذه القطعة في ج قبل قوله: «وقد يكون بالنوع». | لأنَّ الأبيض محمول عليهما. ج

(٧) أي الإنسان موضوعهما. ج

وقد يكون بالعدد كزيد. وقد يكون بالاتصال وهو الذي ينقسم بالقوة إلى أجزاءٍ متشابهةٍ[١] كالماء. وقد يكون بالتركيب، وهو الذي يكون فيه كثرةٌ[٢] بالفعل كالبيت. وقد يكون حقيقياً، وهو الذي لا ينقسم أصلاً.

وأمّا الكثيرُ فهو الذي يقابل الواحدَ.

***

(١) أي متَّحدة في الحقيقة النوعية. (عين القضاة ص: ٣٢٠) | اعلم أنَّ أجزاء الشيء على نحوين: حقيقيَّة وتحليليَّة. الأولى هي التي ينقسم إليها الشيءُ بالفعل وتدخل في حقيقته بالفعل، ويحتاج في تقوُّمه إليها. والثانية هي التي لا تكون كذلك، بل يُحلَّل الشيء إليها، وتُنتزَع هي منه، ويكون وجودها فيه بالقوة. وتسميتُها بالأجزاء إنَّما وقعت مجازاً.

إذا عرفتَ هذا فنقول: إنَّ المراد بالأجزاء ههنا هي الأجزاء التحليليَّة لا الحقيقية، فإنَّ الانقسام بالقوَّة إلى الأجزاء المتشابهة إنَّما يتحقق في تلك لا في هذا. فالشيء إنَّما يكون واحداً بالاتصال من جهة الانقسام إلى الأجزاء التحليليَّة وإن كان منقسماً في نفسه إلى الأجزاء الحقيقية أيضاً، فإنه باعتبار هذا الانقسام واحدٌ بالتركيب كما سيجيء. فالشيءُ الواحدُ إن دخل في الواحد بالاتصال والواحد بالتركيب باختلاف الحيثيات لا يكون مُخِلًّا أصلاً كما لا يخفى. فاندفع ما يترآى من أنَّ الجسم كما ينقسم إلى الأجزاء المتشابهةِ ينقسم إلى الأجزاء الغير المتشابهة الموجودة فيه بالفعل، فيلزم تداخل القسمين. فافهم واستقم. (عين القضاة ص: ٣٢٠)

(٢) ح: الكثرة.

# هدايةٌ[١] / [١٠٢ظ]

# [في المتقابلين]

الاثنان[٢] قد يتقابلان. وهما اللّذان لا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ[٣] من جهةٍ واحدةٍ[٤].

---

(١) ج: فصلٌ. | ذكر ملا زاده أنّه لمّا ذكر الكثيرَ، والتّقابلُ من عوارض الكثير، قد يخطر ببال المتعلّم مفهومُ التقابلِ، فأورد هذا الفصل لبيان حقيقة التقابل وأقسامه. قال الميبذي: الأحسن منه أن يُقال: لمّا ذكر المصنِّفُ أنّ الكثير يقابلُ الواحدَ. لا يبعد أن يحصل للمتعلّم حيرةٌ في أنّ مفهوم التقابل ماذا. فأورد هذا الفصل لتحقيقه.

(٢) التقابل قد يكون بين أكثر من اثنين كالوجوب والاستحالة والإمكان، والتقدُّم والتأخُّر والمعيّة. فذكر الاثنين لبيان أقلّ ما يمكن أن يتحقَّق فيه التقابل. أو يقال: الاثنان أعمُّ من أن يكون الطرفان شخصَين أوْ لا، فالوجوب مع ما يقابله ـ سواءٌ كان امتناعاً أو إمكاناً ـ اثنان. وقس عليه غيره. (انظر: عين القضاة ٣٢٣)

(٣) فسَّره بعضهم بالمحلِّ، وبعضهم بالموضوع. ومعرفةُ مرادهم موقوفٌ على أن تتذكَّر ما سبق بك من مصطلحَي المحلّ والموضوع. فالمحلُّ هو مطلق الشيء الذي يحلُّ فيه شيءٌ آخرُ. فإن كان ذلك المحلُّ محتاجاً في تقوُّمه إلى الحالّ فهو الهيولى. وإن كان مستغنياً عنه فهو الموضوع. فالمحل أعمُّ، والموضوع أخصُّ. هذا أوّلاً.

وثانياً ينبغي أن تنتبه إلى أنّ الحالّ في الموضوع يكون عرضاً فقط، وأمّا الحالُّ في المحلِّ فقد يكون جوهراً أيضاً، لأنّ المحل الذي هو هيولى يحلُّ فيه الصورةُ، وهي جوهرٌ، وليست عرضاً.

فإذا علمت هذين الأمرين يظهر لك أنّ من يفسّر قول الماتن: «شيءٍ واحدٍ» بالمحلِّ، يجوِّز التقابل في الجواهر أيضاً. وهم أتباع الأقدمين غير المعلم الأول. وأمّا من يفسّره بالموضوع فيخص التقابلَ بالأعراض، ولا يرى جواز تقابل الجواهر. وهم أتباع المعلِّم الأوَّل.

ومن هنا اختلفوا في تفسير قول الماتن: «الاثنان» فمن جوَّز التقابل بين الجواهر قال: «أي الممكنان». وأمّا المانع للتقابل بين الجواهر فيفسّره بالعرضَين.

(٤) هذا لإدخال مثل الأبوّة والبنوّة المطلقتَين، لا لإخراج أبوّة زيد وبنوّته الموجودتين فيه، لأنّهما ليستا

وأقسامه أربعةٌ[١]:

أحدها: الضدّان: وهما موجودان[٢] غيرُ مضافين كالسواد والبياض[٣].

وثانيها: المضافان: وهما موجودان[٤] يكون[٥] تعقُّلُ كلٍّ واحدٍ منهما بالنسبة إلى الآخَر كالأبوّة والبنوّة.

---

متضايفتين، لجواز تعقُّل إحداهما لا بالقياس إلى تعقُّل الأخرى. وأمّا المطلقتان فهما متضايفتان مع جواز اجتماعهما في ذاتٍ واحدةٍ كزيد، ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد. فلا بُدَّ من التقييد بجهةٍ واحدةٍ ليدخل المتضايفان المطلقان الموجودان في ذاتٍ واحدةٍ في التعريف، فإنّهما وإن اجتمعا في موضوعٍ واحدٍ، لكنّهما بجهتين مختلفتين، فإنَّ أبوّته بالقياس إلى ابنه، وبنوته بالقياس إلى أبيه. (ملا صدرا)|

هكذا العبارة في أكثر النسخ. ووقع في بعض النسخ ـ كما يظهر من كلام ملا زاده، وملا صدرا وغيرهما ـ زيادة «في زمان واحد». ولا حاجة إليه.

(١) وجهُ الحصر أنَّ المتقابلَين إن كان أحدُهما سلباً للآخَر فإن اعتُبر في السَّلبِ محلٌّ قابلٌ لما أُضِيف إليه السلبُ في الجملة فبينهما تقابل الملكة والعدم، وإلا فتقابل السلب والإيجاب. وإن لم يكن أحدُهما سلباً للآخَر فإن كان تعقُّل كلٍّ منهما بالقياس إلى الآخَر فتقابل التضايف وإلا فالتضادُّ. (انظر: ملا صدرا)

(٢) أي وجوديّان. والوجوديُّ هو ما لا يكون السلب جزءً من مفهومه، سواء كان موجوداً أو لا. فالوجوديُّ أعمُّ من الموجود، فمثلُ الخلاء والعنقاء وجوديٌّ وليس بموجودٍ.

(٣) هذا تعريف للتضادِّ المشهوريّ. وهو المستعمل في المنطق. وأمّا التضاد الحقيقيُّ، وهو المستعمل في الإلهيات، فيُشرَط فيه غايةُ البُعد. فالمشهوريُّ أعمُّ من الحقيقيّ. والتضادُّ بين الأسود والأبيض تضادٌّ حقيقيٌّ. ويصدق عليه المشهوريُّ أيضاً. والتضادُّ بين الأحمر والأصفر مشهوريٌّ، وليس حقيقياً.

(٤) أي وجوديّان.

(٥) ح ـ يكون.

وثالثها: المتقابلان بالعدم والملكة[١]. وهما أمران يكون أحدُهما وجوديّاً والآخَرُ عدميًا، لكن يُعتبَر فيهما موضوعٌ قابلٌ لذلك الإيجاب[٢] كالبصر والعمى، والعلم والجهل[٣].

ورابعها: المتقابلان بالسلب والإيجاب كالفرسيَّة واللافرسيَّة. وذلك في الضمير لا في الوجود[٤].



---

(١) ما يُنسَب إلى محلٍّ، كالبصر ينسب إلى الحدقة. ج

(٢) ب: الموجود.

(٣) ج: والجهل والعلم. | كما أنَّ التضاد مشهوريٌّ وحقيقيٌّ، كذلك تقابل العدم والملكة مشهوريٌّ وحقيقيٌّ. فالمذكور في المتن هو المستعمَل في المنطق. والعدميُّ فيه سواءٌ أن يكون عدماً لذلك الوجوديِّ بحسب شخصه في الوقت أو في غير الوقت، أو بحسَب النوع أو بحسب الجنس قريباً كان أو بعيداً. وأمّا المستعمل في الإلهيات فالمأخوذ فيه أن يكون عدماً لذلك الوجوديِّ عمّا من شأنه أن يكون في ذلك الوقت كعدم اللِّحية عن الكوسج دون عدمه عن الأمرد.
هذا، ولكن المستعمل في المنطق هو المصطلح عليه بالحقيقي، والمستعمل في الإلهيات هو المشهوري، على عكس التضادّ. فانتبه.

(٤) يعني أنَّ تقابل الإيجاب والسلب يتحقَّق في الذِّهن، وليس في الخارج. وذلك لأنَّ التقابل نسبةٌ. وتحقُّق النسبة فرعُ تحقُّق المنتسبَين. وأحدُ المنتسبَين في هذا القسم سلبٌ. والسلوبُ اعتباراتٌ عقليَّةٌ لها اعتباراتٌ لفظية. فالنسبة بينهما أعني التقابل إنَّما كانت في اعتبار العقل لا في الواقع. وأمّا عدم الملكة فله حظٌّ من التحقُّق باعتبار أنّه عدمُ أمرٍ موجودٍ له قابليَّةُ التلبُّس بمقابل هذا العدم. وهذا القدر من التحقُّق الاعتباريِّ كافٍ في تحقُّق النسب في الخارج، فإنَّ لكل شيء مرتبة من الوجود. ومرتبة النسبة في الوجود هي كونها منتزَعةً من أمور متحقِّقة في الخارج. (انظر: ملا صدرا)

# فصلٌ في المتقدِّم والمتأخِّر

المتقدِّم يُقال(١) على خمسةِ أشياءَ(٢):

أحدها: المتقدِّم بالزمان(٣)، وهو ظاهرٌ(٤).

الثاني: المتقدِّم بالطبع. وهو الذي لا يمكن أن يُوجَد الآخِرُ(٥) إلا وهو موجودٌ(٦).

---

(١) ح ـ يقال.

(٢) الحصر استقرائيٌّ. وإطلاقُ التقدُّم على هذه الأقسام الخمسة قيل: بالاشتراك اللفظي. وقيل هو بالاشتراك المعنويِّ وعليه المحققون. قالوا: إنَّ اشتراك التقدُّم في هذه الأقسام اشتراكٌ معنويٌّ على سبيل التشكيك، والتقدُّم بالعليَّة أولى من التقدُّم بالطبع، وهما أولى من غيرهما. (انظر: عين القضاة ص: ٣٣٨)

(٣) ح + كتقدم الأب على الابن. | هو أن يكون المتقدِّمُ قبلَ المتأخِّر بحيث لا يجتمعُ معه في الزمان البتَّة. وهذا المعنى يعرض لأجزاء الزمان بالذات ولغيرها بواسطتها، فإنَّ العقل متى يعتبر للزمان جزئَين حكم بأنَّ أحدَهما قبلَ الآخَر بحيث يمتنع اجتماعهما معاً في الزمان، من غير التفاتٍ منه إلى أمرٍ خارجٍ عن الزمان. وأمَّا ما عدا أجزاء الزمان فإنَّما يحكم بتقدُّم المتقدِّم على المتأخِّر بحيث يمتنع اجتماعُهما معاً في الزَّمان بواسطة وجدانه المتقدِّمَ في زمانٍ يمتنع اجتماعُه في الزمان مع زمانِ المتأخِّر، كنوحٍ وإبراهيمَ عليهما السَّلام، فإنَّا نحكم بامتناع اجتماعهما معاً في الزمان لوجداننا زمانَ نوحٍ متقدِّما على زمان إبراهيم التقدُّمَ المذكورَ المشتملَ على امتناع المعيَّة الزمانية، بل كعدم زيد ووجوده، فإنَّا إنَّما نحكم بتقدُّم عدمِه على وجوده التقدُّمَ المذكورَ بواسطة تقدُّم زمانِ عدمه على زمان وجوده ذلك التقدُّمَ. (سالمي)

(٤) ج: الظاهر. ح ـ وهو ظاهر.

(٥) ح: المتأخر.

(٦) أو قبلَه، حتى يشمل العلة المعِدَّة، لأنها لا تجتمع مع المعَدِّ له.

وقد يمكن أن يُوجَد وليس الآخِر[١] بموجودٍ[٢]، كتقدّم الواحد على الاثنين.

الثالث: المتقدِّم بالشرف[٣] كتقدُّم أبي بكر على عمر[٤].

الرابع: المتقدِّم بالرُّتبة، وهو ما كان أقرب من مبدءٍ محدودٍ[٥] كترتُّب الصفوف في المسجد منسوبةً إلى المحراب.

الخامس: المتقدِّم بالعلِّيَّة[٦]، كتقدُّم وجود حركة اليد على حركة القلم، وإن كانا معاً في الزمان.

وأمَّا المتأخِّر فيُقال على ما يقابل المتقدِّمَ.

---

(١) ح: المتأخر.

(٢) أورد عليه أنَّه يستلزم أن يكون المعلولُ النوعيُّ الواقعُ بعللٍ مختلفةٍ أقدمَ من العلَّة المعيَّنة بالطبع، فإنَّ العلَّة المعيَّنة المستلزمة للمعلول إنَّما يُوجَد وقد وُجِد المعلولُ، وقد يُوجَد المعلولُ من غير أن يُوجَد العلَّة المعيَّنة. ولأجله استحسنوا تعريفَه بأن يكون المتقدِّم يحتاج إليه المتأخِّر من غير أن يكون المتقدِّم مؤثِّراً في وجود المتأخر. والقيد الأخيرُ يخرج التقدُّم بالعلية.

(٣) وهو أن يكون للسابق زيادة كمال ليس للمسبوق.

(٤) ج: كتقدم النبيِّ على الوليِّ. وهو مخالف لسائر النسخ والموجودة في الشروح.

(٥) التقدُّم بالرُّتبة ينقسم إلى الحسِّيِّ والعقليِّ. أمَّا الحسيُّ فقد ذكره المصنِّف. وأمَّا العقليُّ فكما بين الأجناس والأنواع الإضافيَّة المرتَّبة على سبيل التصاعد والتنازل. ويختلف هذا بحيث يصير المتقدِّم متأخِّرا، والمتأخِّر متقدِّماً. (خيرآبادي)

(٦) المشهور بين القوم أن المتقدم بالعلية هو الفاعل المستقل بالتأثير، المستجمع لشرائط التأثير وارتفاع موانعه. وذهب صاحب المحاكمات الفاضل قطب الدين الرازي إلى أن المتقدم بالعلية هو الفاعل سواء كان مستقلاً بالتأثير أم لا. وذهب بعضُ المتأخِّرين إلى أنَّ المتقدِّم بالعليَّة هو العلَّة المستقلَّة، سواءٌ كانت فاعلةً مستقلَّةً بالتأثير أو جميع ما يتوقَّف عليه المعلول. والمشهور عند القوم أن ما سوى الفاعل المستقل مما هو يتوقف عليه وجود المعلول متقدم على المعلول بالطبع لا بالعلية. واعلم أنَّ للقوم مصطلحاً آخر في التقدُّم يطلقون عليه التقدُّم بالذات. وليس قسماً سادساً، بل هو كالجنس للتقدُّم بالطبع والعليَّة. وذلك أنَّ التقدُّم بالذَّات هو تقدُّم المحتاج إليه على المحتاج.

# فصلٌ في القديم والحادث

القديمُ بالذّات هو الذي لا يكون وجودُه من غيره[١]. والقديم بالزمان هو الذي لا أوّلَ لزمانه[٢]. والمُحدَث بالذّات/ [١٠٣و] هو الذي يكون وجودُه من غيره[٣]. والمُحدَث بالزّمان هو الذي يكون[٤] لزمانه ابتداءٌ، وقد كان وقتٌ لم يكن هو موجودًا فيه[٥]، ثمَّ انقضى ذلك الوقت الذي لم يكن هو فيه[٦] وجاء وقتٌ هو موجودٌ فيه[٧].

---

(١) الواجب تعالى. ج

(٢) كالعقول. ج | اعلم أنَّ قول المصنِّف: «لا أوّلَ لزمانه» يصدق على وجهين: بأن يكون له زمانٌ، ولكن لا أوّلَ له. وبأن لا يكون له زمانٌ فضلا عن أن يكون متناهياً أو غير متناهٍ. هذا بالنظر إلى مفهوم اللّفظ. وأمّا بالنظر في الواقع فلا شيءَ يكون زمانياً ولا يكون له أوّل. وعلى كلا التقديرين يصحُّ تعميمُ كلام المصنِّف: «لا أوّلَ لزمانه» على الواجب والعقول، بحيث ينتفي عنهما الزمان، فينتفي عنهما أوّلُه بانتفاء الموضوع.

إذا تمهّد هذا فاعلم أنّهم اختلفوا في النسبة بين القديم بالذات والقديم بالزمان فذهب الميبذي وغيره إلى أنَّ القديم بالذات أخصُّ مطلقاً من القديم بالزّمان. ومنعه ملا صدرا وتعبه الفاضل الخيرآبادي. وذلك لتخصيصهم ما لا أوّلَ لزمانه بما يكون زمانياً، والواجب والعقول برئية عن الزمان، فلا يُتصوَّر فيهم القدم بالزمان. ولكن قد تبيَّن لك أنَّ المفهوم يصدق على البريء من الزمان أيضاً بلا تكلف. فالقول بأن القديم بالذات أخص من القديم مطلقاً كلام سليم.

(٣) مثال مُحدَثٍ بالذات، قديمٍ بزمان، حادث بالذات كالعقول والبسائط العنصرية والفلكيات. ج

(٤) ح ـ يكون.

(٥) ح: فيه موجودًا.

(٦) ح ـ الذي لم يكن هو فيه.

(٧) ح: فيه موجود. | النسبة بين القديم بالذات والقديم بالزمان عمومٌ وخصوص مطلقاً، فما هو قديمٌ بالذات قديمٌ بالزمان دون العكس، فإنَّ الفلك قديمٌ بالزّمان وليس قديماً بالذّات. وبين القديم بالزّمان والمُحدَث بالذّات عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ، إذ الفلكُ قديمٌ بالزّمان ومُحدَثٌ بالذّات

وكلُّ[١] حادثٍ زمانيٍّ فهو مسبوقٌ بمادَّةٍ[٢] ومُدَّةٍ، لأنَّ إمكان وجوده سابقٌ على وجوده، وإلا لما كان قبله ممكناً، ثمَّ صار ممكناً، فيلزم انقلابُ الشيء من الامتناع[٣] إلى الإمكان. هذا خلفٌ.

وذلك الإمكان أمرٌ وجوديٌّ، إذ لا فرق بين قولنا: «إمكانُه منفيٌّ» وبين قولنا: «لا إمكان له». فلو لم يكن وجوديّاً لكان معنى أنَّه ممكنٌ قبل وجوده أنَّه لا إمكان له قبل وجوده[٤]. هذا خلف.

والإمكانُ إمَّا أن يكون قائماً بنفسه أوْ لا يكون. لا جائزٌ أن يكون قائماً بنفسه، لأنَّ إمكان الوجود إنَّما هو بالإضافة إلى ما هو إمكانُ الوجود له. فلا يكون قائماً بنفسه. فيكون قائماً بمحلٍّ. هو المادَّةُ[٥].

---

أيضاً، وهو مادَّة الاجتماع، والواجبُ قديمٌ بالزَّمان وليس مُحدَثاً بالذَّات. والمركَّبات العنصريَّةُ مُحدَثةٌ بالذَّات وليست قديمةً بالزمان. وبين المُحدَث بالذات والمُحدَث بالزَّمان عمومٌ وخصوصٌ مطلقاً، فكلُّ مُحدَث بالزَّمان مُحدَثٌ بالذَّات كالمركَّبات العنصريَّة، ولا يكون كلُّ مُحدَثٍ بالذَّات مُحدَثاً بالزَّمان كالعقول، فإنَّها مُحدَثات بالذَّات دون الزمان. وبين القديم بالذَّات والحادث بالذات مباينةٌ، لعدم صدق كلٍّ واحدٍ منهما على الآخَر. وكذا بين القديم بالذَّات والحادث بالزَّمان أيضاً مباينةٌ كما لا يخفى. (عين القضاة ص: ٣٤٠)

(١) ح: فكل.

(٢) المراد من المادَّة أعم من أن يكون موضوعاً للحادث، إن كان الحادث عرضاً، أو هيولاء إن كان الحادث صورةً، أو متعلَّقه إن كان نفساً.

(٣) ح: اللا إمكان.

(٤) ح ـ فلو لم يكن وجوديا إلخ.

(٥) اعلم أنّ ههنا دعويين: الأولى أنَّ كلَّ حادثٍ زمانيٍّ فهو مسبوق بمادَّة. والثانية: أنَّ كلَّ حادثٍ زمانيٍّ فهو مسبوق بمدَّة.

والماتن الفاضل رحمه الله اشتغل ببيان الأولى وترك الثانية، لأنّها بديهيّةٌ لا تحتاج إلى بيانٍ، نظراً لمن تصوَّر مفهوم الحادث الزمانيّ. وهو ما سبق قبل قليلٍ في قول الماتن: «والمحدث بالزمان هو الذي لزمانه ابتداءٌ، وقد كان وقتٌ لم يكن هو فيه موجوداً، ثمّ انقضى ذلك الوقتُ وجاء وقتٌ آخرُ صار هو فيه موجوداً». فهي بديهية كما ترى على هذا المفهوم من الحادث الزمانيّ. وتفصيل المقال مقامٌ آخر إن شاء الله.

وأمّا الدعوى الأولى فاختلف تقريرُ القوم وطال فيه القيل والقال والأخذ والردُّ. وليس في وسع هذه الرسالة المختصرة التعرُّضُ للتفصيل، ولكن أحاول اختصار تقريرهم ـ على أحد الوجوه المقرّرة عندهم ـ. فأقول: حاصل استدلالهم أنّ الممكن متّصفٌ بالإمكان الذاتيّ. وذلك محتاجٌ إلى محلٍّ غيرِ الممكن. وذلك لأنّ الإمكانَ الذاتيَّ للشيء إنّما يكون بالقياس إلى الوجود، يعني أنّ قولنا للإنسان أنّه ممكنٌ مثلاً يعني أنّه ممكن أن يُوجَد، أي يمكن أن يتصف بالوجود. وهذا الوجودُ على قسمين: إمّا وجود بالذّات، وهو كون الشيء في نفسه، واتّصافُه بالوجود كوجود الجسم وتحقُّقُه. وإمّا وجودٌ بالعَرْض، وهو كون الشيء شيئاً آخَرَ ككون الجسم أبيضَ.

في الوجود بالعرْضِ يجب أن يكون ذلك الشيءُ موجوداً حتى يمكن أن يكون شيئاً آخَرَ فالجسم الذي يمكن أن يكون أبيضَ لا بُدَّ فيه من وجود الجسم أوّلاً حتى يمكن تحقُّقُ البياض فيه.

وأمّا الوجودُ بالذّات للممكن فهو إمّا بحيث متى وُجِد كان موجوداً في غيره أو مع غيره، وإمّا بحيث متى وُجِد كان موجوداً بذاته من غير علاقةٍ بينه وبين غيره.

فإن كان بحيث متى وُجِدَ كان قائماً بغيره أو مع غيره فهذا الممكن إن كان حادثاً يكون قبل وجوده ممكناً أن يُوجَد، لكنه إذا وجد لا يوجد إلا في غيره أو مع غيره، فلمّا أمكن أن يُوجَد قبلَ حدوثه قائماً بغيره أو مع غيره. وإنّما يمكن أن يوجد قائماً بغيره أو مع غيره إذا وُجِد ذلك الغير، ضرورةَ أنّ ذلك الغير لو كان معدوماً لامتنع قيامُه به أو معه، فيكون ذلك الغيرُ موجوداً مع إمكان وجوده. فذلك الغير موضوعُه.

وإن كان بحيث متى وُجد كان قائماً بذاته من غير تعلُّقٍ بغيره، امتنع أن يكون حادثاً، إذ لو كان حادثاً لكان له قبلَ حدوثِه إمكانُ وجودٍ، لكن إمكانُ وجوده ليس بعَرَضٍ، لأنّه لو كان عرضاً لكان له موضوعٌ، والمفروضُ خلافُه.

# فصلٌ في القوَّة والفعل[١]

القوَّةُ[٢] هي[٣] الشيء الذي يكون مبدءًا للتغيُّرِ في[٤] آخَرَ من حيثُ هو آخَر.

وكلُّ ما يصدر عن الأجسام بالعادة[٥] المستمرَّة المحسوسة من الآثار والأفعال كالاختصاص بأين وكيف وحركة وسكون، فهو عن قوَّةٍ موجودةٍ له، لأنَّ ذلك إمَّا أن يكون لكونه جسمًا، أو لأمورٍ اتفاقيَّةٍ، أو لقوَّةٍ موجودةٍ له.

---

والحاصلُ أنَّ الأشياءَ الحادثةَ إمَّا أعراضٌ أو صُوَرٌ أو مركَّبٌ أو نفسٌ. فالأعراض والصور إمكانُ وجودهما هو إمكان وجودهما في جسمٍ أو مادَّةٍ، وإمكانُ وجودِ المركَّبات هو إمكان وجود صورها في موادِّها. وإمكانُ وجود النفس هو إمكان وجودها متعلِّقةً بالأبدان. وأنت ترى أنَّها إمَّا إمكان وجود بالعَرْض وإمَّا بالذات في شيءٍ أو مع شيءٍ. وراجع للتفصيل كتب القوم منها على وجه المثال: شرح الطوسي للإشارات مع محاكمات الفاضل القطب الرازي (٣/ ٩٧ ـ ١٠٩)

هذا أحد تقريرات القوم، وللقوم في بيان مذهبهم تقريراتٌ مختلفة، وعلى كلٍّ اعتراضاتٌ وأجوبةٌ، لا يسعها هذه الرسالة المختصرة. ولكن ينبغي أن لا يخفاك أنَّ هذا كلَّه مبنيٌّ على إنكار القوم للإرادة على المفهوم الذي يأخذها المتكلِّمون، وقولِهم بالإيجاب، فالواجب تعالى عندهم خيرٌ محضٌ، والخيرُ فائض منه، فلا تخصيص لشيء بالوجود من طرفه، وإنَّما الاختلاف لنقصٍ في الممكن المستفيض. وأمَّا المتكلمون فقائلون بالاختيار بمعنى الصفة المخصِّصة. فلا جرم لم يقولوا باحتياج حدوث الممكن إلى مادَّة حاملة لإمكان حدوثه.

(١) اعلم أنَّ القوَّة تُطلَق على معانٍ مختلفةٍ. والقوَّة المقابلة للفعل هي بمعنى إمكان الحصول مع عدمه. وأمَّا بالمعنى المذكور في المتن ـ وهو مبدء التغير ـ فليس مقابلاً للفعل اصطلاحاً. فكان المناسب أن يترك لفظ «الفعل» ويقتصر بـ«القوَّة» في العنوان.

(٢) مثلًا القوَّة التي في اليد، فإنَّه إذا رفع شيئاً آخر يكون مبدءً لغيره. ج

(٣) ح: هو.

(٤) ح: هو الشيء الذي هو مبدء التغير في شيء آخر.

(٥) ح: في العادة.

والأوَّلُ باطلٌ، وإلا لاشتركت الأجسامُ فيه.

والثاني أيضاً محالٌ[1]، وإلا لما كان مستمرًّا، لأنَّ الأمور/ [١٠٣ظ] الاتفاقيَّة لا تكون دائمةً ولا أكثريةً.

فإذنْ هو عن قوَّةٍ موجودةٍ له. وهو المطلوب.

* * *

(١) ح: باطل.

# فصلٌ في العلَّة والمعلول

العلَّة تُقال لكلِّ ما له وجودٌ في نفسه، ثمَّ يحصل من وجودِه وجودُ غيرِه(١).

وهي أربعة أقسامٍ: ماديَّة، وصوريَّة، وفاعليَّة، وغائيَّة.

أمَّا(٢) الماديَّة فهي التي تكون جزءًا من المعلول، لكن لا يجب بها(٣) أن يكون(٤) موجوداً بالفعل كالطين للكوز.

وأمَّا العلة الصوريَّة فهي التي تكون جزءً من المعلول، لكن يجب بها أن يكون المعلولُ موجودًا بالفعل كالصورة التي للكوز(٥).

وأمَّا العلَّة الفاعليَّة فهي التي يكون منها وجودُ المعلول كالفاعل للكوز.

---

(١) أوردوا عليه أنَّ التعريف لا يصدق على العلَّة الغائيَّة، لأنَّ المعلول لا يحتاج إليها في وجوده، بل هي التي تحتاج إلى وجود المعلول. وكذلك لا يصدق على عدم المانع، فإنَّ عدم المانع داخلٌ في العلَّة التامَّة، ولكن ليس وجوداً.
وقيل في الجواب عن الأوَّل بأنَّ المراد من الوجود أعمُّ من الخارجيِّ والذهنيِّ. والمعلول يحتاج في وجوده الذهنيِّ إلى العلَّة الغائيَّة. وفي الجواب عن الثاني أنَّ عدم المانع وإن لم يكن موجوداً في الخارج، ولكنَّه موجودٌ في نفس الأمر. (انظر: عبيد الله على هداية الحكمة)

(٢) ح + العلة.

(٣) ح ـ بها.

(٤) ح + المعلول.

(٥) ليس المراد بالعلَّة الماديَّة والصوريَّة ما يخصُّ الأجسامَ من المادَّة والصُّورة الجوهريتين، بل ما يعمُّهما وغيرَهما من الجواهر والأعراض التي يُوجَد بها أمرٌ بالفعل أو بالقوة. وهاتان علَّتان للماهية داخلتان في قوامهما كما أنَّهما علَّتان للوجود أيضاً لتوقُّفه عليهما، فتخصَّان باسم علَّة الماهية تمييزاً لهما عن الباقيتين المشاركتين في عليَّة الوجود. (ميبذي)

وأمّا العلَّة الغائيَّة فهي التي[١] لأجلها وجودُ المعلول[٢]، كالغرض المطلوب من الكوز.

ثمّ العلَّة الفاعليَّة متى كانت بسيطةً استحال أن يصدر عنها أكثر من واحدٍ[٣].

---

(١) ح + تكون.

(٢) وهي تكون علة بحسب وجودها الذهني، كما سبق الكلام فيه آنفاً.

(٣) ج: الواحد. | قاعدة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد ممّا يكاد يجتمع عليه كلمةُ القوم. ولذلك عَنوَن عليها الشيخُ في الإشارات بـ«التنبيه» (شرح الإشارات للطوسي ٣/ ١٢٤) إشارةً إلى وضوحها. وتقريرُ القاعدة كما هو في المتن.

وينبغي أن يتنبه أنّ المؤثّر ما لم يكن له خصوصيّةٌ بالقياس إلى أثرٍ معيَّنٍ لم يحصل منه ذلك الأثر. وتلك الخصوصية أمرٌ وجوديٌّ، والعلمُ به ضروريٌّ. ثمّ إنّ تلك الخصوصية لو كانت نفس ذلك الواحد كما في الواجب لم يصدر عنه إلا أثرٌ واحدٌ.

وممّا يوضّحه أنّ كلّ ممكنٍ مسبوقٌ بوجوب صدوره عن الفاعل. فوجوب صدور الأثر عن المبدأ الأوّل إمّا لذاته أو لغيره. فإن كان لغيره لم يكن مستنداً إليه بالذات. وإن كان لذاته، وذاتُه واحدٌ حقيقيٌّ، فلا يُتصوَّر منه بالذات حصولُ شيئين. (راجع للتفصيل محاكمات القطب الرازي ٣/ ١٢٣).

واعلم أنّ خلاف المتكلمين مع الحكماء في القاعدة لم يُرسَم كما هو، وذلك أنّ الواجب تعالى عند المتكلمين ليس واحداً حقيقياً على مصطلح الفلاسفة. وقد نبّه عليه المحقّق الشريف الجرجاني قُدّس سرُّه، قال في شرح المواقف (٤/ ١٢٤ ـ ١٢٥): «ولا يلتبس عليك أنّ الأشاعرة لمّا أثبتوا له تعالى صفاتٍ حقيقيّةً لم يكن هو بسيطاً حقيقياً واحداً من جميع جهاته، فلا يندرج على رأيهم في هذه القاعدة.

وقد يُتوهّم أنّ الحقيقيّ إن كان موجِباً لم يجز أن يصدر عنه ما فوق أثرٍ واحدٍ اتّفاقاً. وإن كان مختاراً جاز أن يصدر عنه آثارٌ اتّفاقاً. فالنزاع إذنْ في كون المبدأ موجِباً أو مختاراً، لا في هذه القاعدة. والحقّ أنّ الفاعل المختار إذا تعدّدت إرادتُه أو تعلُّقُها لم يكن واحداً من جميع الجهات، فلا يندرج في القاعدة».

لأنَّ ما يصدر عنه اثنان[١] فهو مركَّب، لأنَّ كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا غيرُ كونِه بحيث يصدر عنه ذاك. فمجموع هذين المفهومين أو أحدُهما إن كان داخلاً في ذات المصدر لزم التركيبُ في ذاته. وإن كانا خارجَين كان مصدرًا لهما، فكونُه مصدرًا لهذا غيرُ كونه مصدرًا لذلك. وينتهي لا محالةَ إلى ما يُوجِب كثرةً في ذاته.

ونقول أيضًا: إنَّ المعلول يجب وجودُه عند وجود علَّته التامَّةِ ـ أعني عند تحقُّق جملة الأمور المعتبرة في تحقُّقه ـ، لأنَّه لو لم يكن واجبَ الوجود حينئذٍ فإمَّا أن يكون ممتنعَ الوجود، وهو مُحالٌ. وإلا لما وُجِد، والمقدَّر خلافُه[٢]. أو ممكنَ الوجود فيحتاج إلى مرجِّح يُخرِجُه[٣] من القوَّة إلى الفعل، فلا يكون جملةُ الأمور المعتبَرة في وجوده حاصلةً، وقد فرضناها/ [١٠٤و] حاصلةً. هذا خلفٌ.

فبان أنَّ المعلول يجب وجودُه عند تحقُّق علَّته التامَّة. فيكون واجبًا لغيره[٤]، ممكنًا بالذات، لأنَّا لو اعتبرنا ماهيَّتَه من حيث هي هي لا يجب لها الوجودُ ولا العدمُ.

***

وللخصم أن يقبل هذه القاعدة ويمنع انطباقها على الواجب تعالى. والكلام يطول في حكاية ما بين القوم. وموضعه غير هذا الكتاب، والله الموفّق للسداد.

(١) ح: أثران.

(٢) ح ـ والمقدر خلافه.

(٣) ح: لخروجه.

(٤) ح: بغيره.

# هدايةٌ
# [في عدم تنافي وجودِ الشيء مع تأثير العلَّةِ فيه]

كونُ الشيء موجوداً لا ينافي تأثيرَ العلَّة فيه[١]، لأنَّ الشيءَ إذا كان معدومًا ثمَّ وجد[٢] فإمَّا أن تُوصَف العلَّةُ بكونها مفيدةً لوجوده حالَةَ العدم أو حالةَ الوجود، أو في الحالتين جميعاً. لا جائزٌ أن تفيد وجودَه حالةَ العدم، أو في الحالتَين، وإلا لزم[٣] اجتماعُ الوجود والعدم، هذا خلف[٤]. فإذنْ هو مفيدٌ لوجوده[٥] حالةَ الوجود[٦]. فكون الشيء موجوداً لا ينافي كونَه معلولاً[٧].

* * *

(١) أي إعطاء الوجود، لاستحالة تحصيل الحاصل. ج

(٢) ح: يُوجَد.

(٣) ح: يلزم.

(٤) ح: وأنه محال.

(٥) ح: يفيد وجوده.

(٦) وفرقٌ بينه وبين التأثير بشرط الوجود. فلا يلزم تحصيل الحاصل.

(٧) ج: مفعولاً.

# فصلٌ في الجوهر والعَرَض

كلُّ موجودٍ فإمّا أن يكون مختصّاً بشيءٍ، ساريًا فيه[١]، أو لا يكون كذلك[٢].

فإن كان الواقعُ هو القسمَ الأولَ يُسمّى السّاري فيه[٣] «حالّاً»، والمسريُّ فيه «محلّاً». ولا بُدَّ أن يكون لأحدهما حاجةٌ إلى صاحبه، وإلا لامتنع ذلك الحلولُ.

فلا يخلو إمّا أن يكون المحلُّ محتاجاً إلى الحالِّ[٤]، فيُسمّى المحلُّ «هيولى»، والحالُّ «صورةً»، أو بالعكس فيُسمّى المحلُّ «موضوعاً»، والحالُّ[٥] «عرَضاً».

وإذا ثبت هذا فنقول: الجوهر هو الماهية التي إذا وُجِدت في الأعيان كانت لا في موضوعٍ[٦].

---

(١) بحيث يكون الإشارةُ إلى أحدِهما عينَ الإشارة إلى الثاني. ج

(٢) ح ـ كذلك.

(٣) ح ـ فيه.

(٤) المراد من الحاجة هنا هي الحاجة في الوجود ـ كما قال ملا صدرا (٢/ ٨٥). فلا يرد أنَّ الحالُّ ـ وهي الصورة ـ أيضاً تحتاج إلى المحلِّ، لأنَّ حاجة الصُّورة إلى الهيولى إنّما هي في التشكُّل لا في الوجود. ولا حاجة أيضاً إلى أن يقال ـ كما قال الفاضل الميبذي (ص: ٣٧٣): «المناسب أن يقال: الافتقار إمّا أن يكون من الطرفين، وهما الهيولى والصورة، أو من طرفِ الحالِّ فقط، وهو العرضُ. ومحلُّه موضوعٌ، لأنَّ الحالَّ مفتقرٌ إلى المحلِّ مطلقاً».

(٥) ح + فيه.

(٦) فالصورة العقليّة للجواهر حالَ كونها في الذِّهن ـ بناءً على قول القائلين بالوجود الذهنيِّ ـ تكون في موضوعٍ، ولكن يصدق عليها أنّها إذا وُجِدت في الخارج لم يكن في موضوع. فهي ـ أي صورة الجوهر الحالّة في الذهن ـ عرضٌ لأنّه موجودٌ في موضوعٍ، وجوهرٌ لأنّه من شأنها أنّها إذا وُجدت تُوجد لا في موضوع. فهي جوهر ذهنيٌّ وعرضٌ خارجيٌّ. فاندرجت الصورة تحت مقولتين بجهتين مختلفتين. ولا استبعاد فيه.

وحينئذٍ يخرج منه واجبُ الوجود، إذ ليس له وراء الوجود ماهية. وأمّا العَرَض فهو الموجود في الموضوع.

ثمَّ الجوهر إن كان محلًّا فهو الهيولى، وإن كان حالًّا فهو الصورة. وإن لم يكن حالًّا ولا محلًّا، فإن كان مركَّباً منهما فهو الجسم، وإن لم يكن كذلك، فإن كان متعلِّقاً بالأجساد[١] تعلُّقَ التدبير والتصرُّف فهو النفس، وإلا فهو العقل.

والجوهر ليس جنسًا لهذه الأقسام، إذ/ [١٠٤ظ] لو كان جنساً لكان ما يدخل تحتَه مركّبًا[٢] من جنسٍ وفصلٍ[٣]. وليس كذلك، لأنَّ النفس ليست مركَّبةً، لأنَّها تعقل الماهيةَ البسيطةَ فلا تكون مركَّبةً، وإلا لزم انقسامُ الماهية[٤] البسيطة الحالَّةِ فيها. هذا خلفٌ[٥].

وأمّا أقسام العَرَض فتسعةٌ[٦]: الكم، والكيف، والأين، ومتى، والإضافة،

---

هذا مقتضى كلام الماتن الفاضل، وبمثله أجاب الشيخ في إلهيات الشفاء (ص: ١٤٠ ـ ١٤٢). وللقوم أجوبةٌ واعتراضاتٌ تطّلع عليها في المطوّلات إن شاء الله.

(١) ح: بالأجسام.

(٢) تركيب عقلي. ج

(٣) بناءً على أنَّ ما له جنس له فصلٌ.

(٤) ج ـ الماهية.

(٥) فيه أنَّ مقتضى هذا هو تركُّب النفس في العقل من الجنس والفصل. وتركُّبُه منهما لا يقتضي انقسامَه إليهما في الخارج، لجواز كونه بسيطاً في الخارج.

(٦) اعلم أن هذه الأعراض التسعة مع الجوهر هي المشهورة بالمقولات العشر. ودعوى القوم هي أن كل ماهية مركَّبة، أو قل: كل ما يمكن للعقل أن يحدَّه حداً داخلٌ في أحد هذه العشر. وليس أنَّ كلَّ موجودٍ يدخل في واحدٍ منها. قال الشيخ في مقولات الشفاء (ص: ٧٠ ـ ٧١): «إنَّه ليس كلُّ وجودِ أشياء لا تدخل في المقولات ضارّاً في أنَّ المقولات عشر، بل نحوٌ واحدٌ منها، وهو أن تكون

والملك، والوضع، والفعل، والانفعال.

أمَّا الكم فهو الذي يقبل المساواةَ واللَّامساوةَ لذاته. وينقسم إلى منفصلٍ[١] كالعدد، وإلى متَّصلٍ قارِّ الذات كالخط والسطح والثِّخن[٢]. إلى متَّصلٍ غيرِ قارِّ الذات، وهو الزَّمان.

وأمَّا الكيفُ فهو هيئةٌ في شيءٍ، لا تقتضي لذاته[٣] قسمةً[٤] ولا نسبةً[٥].

وينقسم إلى كيفيات محسوسةٍ[٦] راسخةٍ[٧] كحلاوة العسل وملوحة ماء البحر، وغيرِ راسخةٍ[٨] كصفرة الوجل وحمرة الخجل[٩].

---

أشياءُ لا تدخل في إحدى المقولات العشر، ولها أجناسٌ أخرى هي أنواعٌ تحتَها...... فإن كانت أشخاصٌ مفردةٌ لا أنواعَ لها البتَّة، ولا أجناسَ على الشرط المذكور، وأنواعٌ لا أجناس لها، لم يكن شيء من ذلك داخلاً في مقولةٍ، وكان مع ذلك حقا ما قيل من أن المقولات هي هذه الشعرة،..، فإنَّهم يزعمون أن المبادئ لا تدخل في شيء من المقولات إلخ».

(١) وهو ما لا يكون بين أجزائه المفروضة حد مشترك، بخلاف المتصل.

(٢) أي الجسم التعليمي.

(٣) ج ـ لذاته.

(٤) احترز عن أقسام الكم. ج

(٥) احترز إن الأعراض الباقية. ج

(٦) بالحواسِّ الظاهرة.

(٧) وتسمى انفعاليات.

(٨) وتسمى انفعالات. ولعلهم سمَّوا أوَّلًا الكيفياتِ المحسوسةَ مطلقاً بـ«الانفعالات» لانفعال الحواس منها. ثمَّ زادوا ياء النسبة في الكيفيات الراسخة وسمَّوها «الانفعاليات» للتوكيد والمبالغة على مثل أحمريٍّ لشدة الحمرة فيه. والله أعلم. (انظر: عين القضاة ص: ٣٨٣)

(٩) ح: كحمرة الخجل وصفرة الوجل.

وإلى كيفياتٍ نفسانيةٍ حالاتٍ كالكتابة في ابتداء الخلقة، ومَلَكاتٍ كالكتابة بعد الرسوخ والعلم وغير ذلك.

وإلى كيفيات استعداديَّةٍ نحو الدفع كالصلابة، أو نحو الانفعال كاللِّين[١].

وإلى كيفيات مختصَّةٍ بالكميَّات كالمثلثيَّة والمربعيَّة للمتصل، والزوجية والفردية للعدد[٢].

وأمَّا الأين فهو حالةٌ[٣] تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان[٤].

وأمَّا متى فهو حالةٌ[٥] تحصل للشيء بسبب حصوله في الزمان[٦].

---

(١) ذهب الجمهورُ إلى أنَّ الصَّلابة واللين من الكيفيات المحسوسة. وذهب الإمام الرازي إلى أنَّهما من الكيفيات الاستعدادية. وتبعه الماتن الفاضل. وتفصيل القول في الشروح والحواشي.

(٢) للمنفصل. ج

(٣) ج + حاصلة.

(٤) وهو حقيقيٌّ، وهو كون الشيء في المكان الذي يخصُّه. وغير حقيقيٍّ وهو بخلافه، ككون زيد في البيت أو السوق أو البلد أو الإقليم. ومثله المتى منه حقيقيٌّ وهو كون الشيء في زمانٍ لا يفضل عنه ككون الكسوف في ساعة معيَّنة، وغير حقيقيٍّ وهو بخلافه ككون الكسوف في يوم كذا، أو شهر كذا، أو سنة كذا.

واشتهر القول بأنَّ الحقيقيَّ من المتى يجوز فيه الاشتراكُ بأن يتَّصف أشياءُ كثيرةٌ بالكون في زمانٍ معيَّنٍ، بخلاف الحقيقيِّ من الأين. قال ملا صدرا (٢/ ١٠٩): «بل الظاهرُ خلافُه، فإنَّ كلَّ واحدٍ من المتى والأين الحقيقيَّين يجوز أن يقع فيه الاشتراك مع وحدة الآخَر، فكما جاز اشتراكُ الجسمين في زمانٍ واحد مع تعدُّد المكان، فكذلك يجوز اشتراكُهما في مكانٍ واحدٍ مع تغاير الزمان بلا فرق».

(٥) أي هيئةٌ. ج

(٦) المشهور بين القوم أنهم يفسِّرون الأين بحصول شيء في المكان، والمتى بحصول شيء في الزمان. ذهب بعضهم ـ ومنهم المصنف ـ إلى ما تراه.

وأمّا الإضافة فهي حالةٌ نسبيَّةٌ[١] متكرِّرةٌ كالأبوَّة والبنوَّة[٢].

وأمّا المِلك فهو حالةٌ تحصل للشيء بسبب ما يحيط به[٣] وينتقل بانتقاله[٤]، ككون الإنسان متقمِّصًا أو متعمِّمًا[٥].

وأمّا الوضع فهو هيئةٌ حاصلةٌ للشيء[٦] بسبب نسبةِ أجزائه بعضها إلى بعض، وبسببِ نسبته[٧]/ [١٠٥و] إلى الأمور الخارجية[٨] كالقيام والقعود.

وأمّا الفعلُ فهو حالةٌ تحصل للشيء بسبب تأثيره في غيره كالمسخِّن ما دام يسخِّن[٩].

وأمّا الانفعال فهو حالةٌ تحصل للشيء بسبب تأثُّره عن غيره، كالمتسخِّن ما دام يتسخَّنُ[١٠].

* * *

(١) أي حالةٌ حاصلةٌ بسبب النسبة.

(٢) هذا هو المضافُ الحقيقيُّ. وأمّا المشهوريُّ فهو المركَّب من الحقيقيِّ ومعروضِه كالأب والابن.

(٣) بكلّه أو ببعضه.

(٤) ويقال له الجِدَة أيضاً. قال الشيخ في مقولات الشفاء (ص: ٢٣٥): «وأمّا مقولة الجدة فلم يتَّفق لي إلى هذه الغاية فهمُها، ولا أحد الأمور التي تجعل كالأنواع لها أنواعاً لها،... ويشبه أن يكون غيري يعلم ذلك، فليتأمل هناك في كتبهم».

(٥) ح + ونحوهما.

(٦) ح ـ للشيء.

(٧) ح: نسبتها.

(٨) ج: أمور خارجة.

(٩) ح: كالقاطع ما دام يقطع.

(١٠) ح: متسخنا.

# الفَنُّ الثَّاني
# في العلم بالصَّانع وصفاتِه

وهو مشتملٌ على[١] فصولٍ:

[فصلٌ في إثبات الواجب لذاته
فصلٌ في أن واجب الوجود نفس حقيقته
فصلٌ في أن وجوب الوجود وتعينه نفس ذاته
فصلٌ في توحيد واجب الوجود
فصلٌ في أنَّ الواجب لذاته واجبٌ من جميع جهاته
فصلٌ في أن الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده
فصلٌ في أنَّ واجب الوجود عالم بذاته
هدايةٌ في أن تعقل الشيء لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول
فصلٌ في أنَّ الواجب لذاته عالمٌ بالكليات
فصلٌ في أن الواجب لذاته عالم بالجزئيَّات على وجهٍ كليٍّ
فصلٌ في أنَّ الواجب مريد للأشياء وجواد]

* * *

(١) ح + عشرة.

# فصلٌ في إثبات الواجب لذاته

وهو[١] الذي إذا اعتُبِر من حيث هو هو لا يكون قابلاً للعدم.

وبرهانُه[٢] أن نقول: إن لم يكن في الوجودِ موجودٌ واجبٌ لذاته يلزم منه المُحالُ، لأنَّ الموجودات بأسْرها حينئذٍ تكون جملةً مركَّبةً من آحادٍ، كلُّ واحدٍ منها ممكنٌ لذاته[٣]، محتاجٌ إلى علَّةٍ خارجةٍ. والعلم به بديهيٌّ. والخارجُ عن مجموع الممكنات واجبٌ لذاته، فيلزم وجودُ واجبِ الوجود على تقدير عدمِه. وهو مُحالٌ.

---

(١) ح: الواجب لذاته هو.

(٢) أورد عليه الفاضل الميبذي (ص، ٣٩٥ ـ ٣٩٦) «أنّه لا يلزم من إمكان الجملةِ احتياجُها إلى علَّةٍ واحدةٍ بالشخص، بل يجوز أن يكون احتياجُها إلى عللٍ متعدِّدةٍ مُوجِدةٍ لآحاد الجملة، مجموعُها علَّةٌ موجدةٌ للجملة، فيجوز أن تكون تلك الممكنات سلسلةً غيرَ متناهيةٍ بكون الثاني علَّةً للأوَّل، والثالث علَّةً للثاني وهكذا، فيكون علَّةَ الجملةِ جزؤُها، وهو مجموعُ الأجزاء التي كلُّ واحدٍ منها معروضٌ للعلِّيَّةِ والمعلوليَّة بحيث لا يخرج منها إلا المعلولُ المحضُ».

وهذا يعني أن الدليل يتوقف على إبطال الدور والتسلسل، وقد ذكر المصنِّف الزبدة دليلًا غير ما ذكره هنا، هو أيضًا يتوقَّف على إبطال الدور والتسلسل، ثمَّ ذكر في إبطال التسلسل دليلًا قريبًا مماّ ذكره هنا في إثبات الواجب. وهذا يعني أنَّ هذا الدليل ـ في رأي المصنف ـ لا يتوقَّف على إبطال التسلسل، بل هو يقتضي بطلانَ التسلسل، لأنه من إدلته. فيحسن قولُ ملا صدرا (٢/ ١٣١): «الأصوب أن يُقرَّر كلامُ المصنِّف بهذا الوجه، وهو أنّه إن لم يكن في الوجودِ موجودٌ واجبٌ بالذّات لكانت الموجوداتُ بأسْرها ـ سواءٌ كانت غيرَ متناهيةٍ بأن تتسلسل أو متناهيةً بأن تدور ـ ممكناتٍ صرفةً، وكلُّ ممكنٍ جائزُ العدم لذاته، فيجوز انتفاءُ الآحاد بأسْرها، بأن لا يُوجَد واحدٌ منها أصلًا، ويلزم من ذلك أن لا يكون شيءٌ منها مستندًا إلى سببٍ، وذلك محالٌ، لأنَّ سبب الممكن ما لم يجب به وجودُه ولم يمتنع عدمُه لم يُوجِد ذلك الممكنَ، فلا محالة وجوداتُ الممكنات ـ متناهيةً أو غيرَ متناهيةٍ ـ تحتاج إلى علة خارجةٍ عنها».

(٣) ح + وكل ممكن لذاته.

# فصلٌ في أنَّ وجود واجب الوجود نفسُ[1] حقيقتِه[2]

(١) ح: عين.

(٢) قال الميبذي (ص/ ٣٩٧ ـ ٣٩٨): «مراتب الموجودات في الموجوديَّة بحسَب التقسيم العقليِّ ثلاثةٌ: [١] أدناها: الموجودُ بالغير، أي الذي أوجده غيرُه. فهذا الموجودُ له ذاتٌ ووجودٌ يغاير ذاتَه، ومُوجِد يغايرهما. فإذا نُظِر إلى ذاته وقُطِع النَّظرُ عن مُوجِده أمكن في نفس الأمر انفكاكُ الوجود عنه. ولا شبهةَ في أنَّه يمكن أيضاً تصوُّرُ انفكاكِه عنه. فالتصوُّرُ والمتصوَّر كلاهما ممكنٌ. وهذا حال الماهيَّات الممكنة كما هو المشهور. [٢] وأوسطها: الموجود بالذَّات بوجودٍ هو غيرُه، أي الذي يقتضي ذاتُه وجودَه اقتضاءً تامّاً يستحيل معه انفكاكُ الوجود عنه. فهذا الموجودُ له ذاتٌ ووجودٌ يغاير ذاتَه، فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر إلى ذاته، لكن يمكن تصوُّرُ هذا الانفكاك. فالمتصوَّر محالٌ والتصوُّرُ ممكنٌ. وهذا حال واجب الوجود تعالى على مذهب جمهور المتكلمين. [٣] وأعلاها الموجودُ بالذات بوجودٍ هو عينُه، أي الذي وجوده عينُ ذاتِه. فهذا الموجودُ ليس له وجودٌ يُغاير ذاتَه، فلا يمكن تصوُّرُ انفكاكِ الوجود عنه، بل الانفكاكُ وتصوُّرُه كلاهما محالان. وهذا حال واجب الوجود على مذهب الحكماء».

ومراد الميبذي من استحالة التصور في القسم الثالث هو التصوُّر الانتزاعيُّ، وأمَّا أنَّ التصور لا حجرَ فيه فهو مطلق التصور، سواءٌ كان انتزاعياً أو اختراعياً.

والوجود المبحوث عنه هنا ليس المعنى المصدري، بل ما به الموجودية. ومراد الحكماء من عينية وجود الواجب لذاته هو الوجود الخاص الواجبيُّ، وليس الوجود المطلق. وبعبارة أخرى: الواجب هو الوجود بشرط عدم الزيادة، والوجود المطلق هو الوجود لا بشرط الزيادة. فالثاني مشترك بين الموجودات كلِّها دون الأول. فحقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرَّى في ذاته عن جميع القيود.

وتحقيق مذهبهم ما قال العلامة الجلال الدواني في حاشيته القديمة على شرح التجريد للقوشجي (ص/ ٢١٠): «هذا المعنى العامُّ المشتركُ فيه من المعقولات الثانية، وهو ليس عيناً لشيء منها حقيقةً، نعم مصداق حمله على الواجب ذاتُه بذاته كما مرّ، ومصداق حمله على غيره ذاتُه من حيث

لأنَّ وجودَه لو كان زائدًا على حقيقته[١] عارضًا لها[٢] لكان الوجودُ من حيث هو[٣] مفتقرًا إلى الغير، فيكون ممكنًا لذاته، فلا بُدَّ له من مُؤثِّرٍ. وذلك المؤثِّر إن كان نفسَ تلك الحقيقة يلزم أن يكون موجودًا[٤] قبل الوجود، لأنَّ العلَّة المُوجِدة للشيء يجب تقدُّمها على المعلول بالوجود، فيكون الشيءُ موجودًا قبلَ نفسه. هذا خُلفٌ. وإن كان غيرَ تلك الماهيةِ يلزم أن يكون الواجبُ لذاته مفتقرًا إلى غيره في وجوده[٥]. وهو مُحالٌ.

* * *

هو مجعول الغير، فالمحمول في الجميع زائدٌ بحسَب الذهن، إلا أنَّ الأمر الذي هو مبدأُ انتزاعِ المحمول في الممكنات ذاتُه من حيث إنَّها مكتسَبةٌ من الفاعل، وفي الواجب ذاتُه بذاته».

ثمَّ نقل عن الشيخ في التعليقات: «كلُّ ما يُقال له إنَّه موجودٌ فإنَّه إذا اعتُبر بذاته من غيرِ اعتبارِ شيءٍ آخر فإمَّا أن لا يكون موجوداً أو يكون، فأُطلقَ واجبُ الوجود على القسم الثاني، وممكنُ الوجود لذاته على القسم الأوَّل. وهذه القسمة لا تقتضي أن يكون ما هو من قبيل القسم الثاني معناه معنى الوجود أو ليس كذلك، بل نعلم ذلك بشيءٍ خارجٍ عن القسمة. ويظهر عند ذلك أنَّ واجب الوجود بذاته ذاتٌ لا يمكن أن يُتصوَّر إلا موجودةً».

(١) ح + لكان.

(٢) ح + ولو كان عارضًا لها.

(٣) ح + هو.

(٤) ح: تكون موجودة.

(٥) ح: محتاجًا في وجوده إلى الغير.

## فصلٌ في أنّ وجوبَ الوجود وتعيُّنَه نفس ذاتِه(١)

أمّا الأول فلأنّ وجوبَ الوجود لو كان زائدًا على حقيقته لكان معلولًا لذاته(٢). والعلّةُ ما لم يجب وجودُها استحال أن تُوجِد [/ ١٠٥ ظ] المعلولَ. وذلك الوجوبُ(٣) هو الوجوبُ بالذّات(٤). فيكون وجوبُ الوجود بالذات قبلَ نفسه(٥). هذا خلفٌ.

وأمّا الثّاني فلأنّ تعيُّنَه لو كان زائداً على حقيقته لكان معلولاً لذاته. والعلّة ما لم تكن معيَّنةً لا تُوجِد المعلول. فيكون التعيُّن حاصلاً قبل نفسه. وهو مُحالٌ.

* * *

(١) يعني أنّه يذكر حكمَين في هذا الفصل: الأوّل أنّ وجوب وجوده تعالى عين حقيقته. والثاني: أنّ تعيُّنَه ـ والمراد ما به التعيُّن، وليس المعنى المصدريَّ من التعيُّن ـ عين حقيقته.
ومراد القوم من قولهم بأنّ وجوب الوجود ـ ومثلُه العلم والقدرة و.. ـ عينُ ذاته أنّه يترتّب على ذاته تعالى ما يترتّب على الذات والصفة معاً. فذاتُه تعالى وصفاته متحدتان في الحقيقة، متغايرتان بالاعتبار.

(٢) بمثل ما ذكر في الفصل السابق من أنّه لو كان زائداً لكان عارضاً وممكناً محتاجاً إلى العلّة.

(٣) أي وجوب وجود العلّة.

(٤) ح + ضرورة. | احترز عن واجب الوجود لغيره، لأنّه لا يمتنع أن يتقدّم عليه واجب الوجود لذاته. ج

(٥) لأن وجوب الوجود العارض أيضاً وجوب بالذات.

# فصلٌ في توحيد واجبِ الوجود

لو فرضنا موجودَين واجبَي الوجود لكانا مشاركَين[١] في وجوب الوجود، ومتمايزَين بأمرٍ من الأمور. وما به الامتيازُ إمَّا أن يكون تمامَ الحقيقة، أو لا يكون.

لا سبيل إلى الأول، لأنَّ الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوبُ الوجود خارجًا عن حقيقة كلٍّ واحدٍ منهما. وهو مُحالٌ، لما بيَّنَّا أنَّ وجوب الوجود نفسُ حقيقة واجب الوجود.

ولا سبيل إلى الثاني لأنَّ كلَّ واحدٍ منهما حينئذٍ يكون مركَّبًا ممَّا به الاشتراك وممَّا به الامتياز. وكلُّ[٢] مركَّبٍ محتاجٌ إلى غيره. فيكون ممكنًا لذاته. هذا خلفٌ.

* * *

(١) ح: مشتركين.

(٢) ح: فكل.

## فصلٌ في أنَّ الواجب لذاته واجبٌ من جميع جهاته

أي ليس له حالةٌ منتظَرةٌ، لأنَّ ذاته كافيةٌ فيما له من الصفات، فيكون واجباً من جميع جهاته.

وإنَّما قلنا: «إنَّ ذاته كافيةٌ فيما له من الصفات» لأنَّ ذاته إن[١] لم تكن كافيةً فيما له من الصفات[٢] لكان شيءٌ من صفاته عن غيره. فيكون حصول ذلك الغير علَّةً لوجود تلك الصفة، وغيبتُه علَّةً لعدمها. ولو[٣] كان كذلك لم يكن ذاتُه إذا اعتُبِرت من حيث هي هي بلا شرطٍ أن[٤] يجب لها الوجودُ، لأنَّها لو وجبت لها[٥] فإمَّا[٦] أن يجب مع وجود تلك الصفة، أو مع عدمها، فإن كان مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودُها عن غيره[٧]، وإن كان مع عدمها لم يكن [/١٠٦ و] عدمها عن غيبته[٨]. وإذا لم يجب وجودها بلا شرطٍ لم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته. هذا خلفٌ.

* * *

(١) ح: لأنها لو.

(٢) ح - فيما له من الصفات.

(٣) ج: فلو.

(٤) ح - أن.

(٥) ح - لو وجبت لها.

(٦) ح: إما.

(٧) أي قطع نظرٍ من غيره، لأنَّ منشأها الذاتُ. فلو كانت الصفةُ عن الغير لم تكن معيَّتُها مع الذات معيَّةً بالذات، بل معيَّةً بالغير. وما فرضنا الذَّاتَ إلا مجرَّدةً، يعني من حيث هي هي. ج

(٨) بل مقتضى الذات أيضًا.

# فصلٌ في أنَّ الواجب لذاته لا يشارك الممكناتِ في وجوده

لأنَّه لو كان مشاركًا لها[١] في وجوده، فالوجودُ من حيث هو[٢] إمَّا أن يجب له التجرُّدُ أو اللاتجرُّدُ، أو لا يجب له شيءٌ منهما. والكلُّ باطلٌ.

لأنَّه[٣] إن وجب له التجرُّدُ يلزم أن يكون وجودُ الممكنات مجرَّداً غيرَ عارضٍ للماهيات، وهو محالٌ، لأنَّا نعقل المسبَّع مع الشكِّ في وجوده الخارجيِّ. فلو كان وجودُه نفس حقيقته لكان الشيءُ الواحدُ معلوماً ومشكوكاً في حالةٍ واحدةٍ، وهو مُحالٌ.

وإن وجب له اللاتجرُّدُ لما كان وجودُ الباري مجرَّداً. هذا خلفٌ.

وإن لم يجب له شيءٌ منهما لكان كلُّ واحدٍ منهما ممكناً له، فيكون لعلَّةٍ، فيلزم افتقارُ واجب الوجود في تجرُّده إلى الغير. فلا تكون ذاتُه كافيةً فيما له من الصفات[٤].

* * *

(١) ح: للممكنات.

(٢) ح + هو.

(٣) ح: إذ.

(٤) ح + هذا خلف.

## فصلٌ في أنَّ واجب[1] الوجود عالمٌ بذاته

لأنَّه مجرَّدٌ عن المادَّة. وكلُّ مجرَّدٍ[2] عالمٌ بذاته، لأنَّ ذاتَه حاصلةٌ له. فيكون عالمًا به، لأنَّ العلم هو[3] حضور[4] حقيقةِ الشيء مجرَّدةً عن المادَّة ولواحقِها. فالباري عالمٌ بذاته.

* * *

(١) ح: الواجب. ـ الوجود.

(٢) ح + عن المادة.

(٣) ح ـ هو.

(٤) ح: حصول.

# هدايةٌ

## [في أن تعقل الشيء لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول]

تعقُّلُ الشيء لذاته[1] لا يقتضي التغايرَ بين العاقل والمعقول، لأنَّ العلم هو حضور حقيقةِ الشيء مجرَّدةً عن المادَّة[2]. وهذا[3] أعمُّ من حضور حقيقة الشيء المغاير. ولا يلزم من كذب الأخصِّ كذبُ الأعمِّ.

ولأنَّ كلَّ واحدٍ من الناس يعقل ذاتَه بذاته، وإلا لكان له نفسان إحداهما [١٠٦/ظ] عاقلةٌ، والأخرى معقولةٌ[4]. هذا خلفٌ.

* * *

(١) بنفسه. ج

(٢) ح ـ عن المادة.

(٣) ح + المعنى.

(٤) ح: أحدهما عاقل والأخر معقولٌ.

## فصلٌ في أنَّ الواجب لذاته عالمٌ بالكليَّات

لأنَّه مجرَّدٌ عن المادَّة ولواحقِها. وكلُّ مجرَّدٍ عن المادَّة ولواحقِها[١] يجب أن يكون عالمًا بالكليَّات.

أمَّا الصُّغرى فبيِّنةٌ. وأمَّا الكبرى فلأنَّ كلَّ مجرَّدٍ بالإمكان العامِّ[٢] يمكن أن يَعقِل غيره[٣]. وهذا بديهيٌّ لا خفاءَ فيه. وكلُّ ما يمكن له[٤] أن يعقل يمكن له[٥] أن يعقل لذاته[٦] مع كلِّ واحدٍ من المعقولاتِ لا محالةَ. فيُمكن أن يقارنه سائرُ المعقولات في النفس، فإنَّ الإدراك والتعقُّل هو حصول صورةِ المعقول في العقلِ مجرَّدةً عن المادَّة ولواحقِها. وكلُّ ما يمكن أن يقارنه سائرُ المعقولات في العقل يُمكن أن يقارنه سائرُ المعقولات لذاته[٧]. وكلُّ ما يمكن لواجب الوجود بالإمكان العامِّ يجب[٨] وجودُه له[٩]. وإلا لكان له حالةٌ منتظرةٌ. هذا خلفٌ.

---

(١) ح ـ لواحقها.

(٢) الممكنة العامَّةُ هي التي يحكم فيها بارتفاع الضَّرورة عن الجانب المخالِف للحكم، كقوله: «كلُّ مجرَّدٍ يمكن أن يعقل غيرَه بالإمكان العامِّ» أي عدم تعقُّله غيرَه ليس بضروريٍّ. ج

(٣) ح ـ غيره. | وأن لا يعقل غيرَه، لأنه ممكن. ج

(٤) ح ـ له.

(٥) ح ـ له.

(٦) ح ـ لذاته.

(٧) وإلا لما أمكن في العقل أيضاً. ج

(٨) ح: فيجب.

(٩) بالفعل. ج

فإن قيل: لو كان الباري تعالى عالماً[١] لكان فاعلاً لتلك الصورة وقابلاً[٢] لها. وهو مُحالٌ، لأنَّ القابل هو الذي يستعد للشيء[٣]، والفاعل هو الذي يفعل الشيء. والأوَّلُ غير الثاني، فيلزم التركيبُ.

قلنا: لِمَ لا يجوز أن يكون الشيءُ الواحدُ مستعدًا[٤] للشيء التصوُّريِّ، ومفيداً له. وهذا لأنَّ معنى كونه مستعدًا للشيء التصوُّري[٥] أنَّه لا يمتنع لذاته أن يتصوَّر. ومعنى كونه مفيداً[٦] أنَّه متقدِّمٌ بالعلِّيَّة على ذلك المتصوَّر[٧]. فلِمَ قلتم بأنَّهما متنافيان.

ومن اعتقد أنَّ علم الباري تعالى[٨] بالأشياء نفسُ ذاته فقد نفيَ العلم بالحقيقة[٩].

* * *

(١) ح + بالكليات.

(٢) ج: قابلاً.

(٣) ح: مستعد للشيء.

(٤) ج: مستفيدًا.

(٥) ج ـ التصوري.

(٦) ح: فاعلا له.

(٧) ح: التصور.

(٨) علم الباري حضوريٌّ. ج

(٩) لأنَّ العلم إذا كان عَرَضاً كان ذاتُ الواجب عَرَضاً. وهو مُحالٌ.

وهذا ليس بشيءٍ، بل لأنَّ علمه بذاته نفس ذاته، وعلمه بالأشياء نفس الأشياء. فلا يكون علمُه بالأشياء نفس ذاته. ج

# فصلٌ في أنَّ الواجب لذاته عالمٌ بالجزئيَّات على وجهٍ كليٍّ[1]

---

(١) هذه المسألة من المسائل المشهورة التي كفر بها الإمام الغزالي وغيرُه الفلاسفةَ، ولأجله طال فيه الكلام فأيد بعضهم قول الإمام الغزالي وبعضهم خالفه. أضِفْ إلى ذلك أنَّ القومِ اختلفوا في تفسير كلام الحكماء. وحكاية كلام الطرفين وذكر مناقشاتهم ليس هذا موضعه، ولا سبيل إلى الاطلاع على كلامهم إلا بالنظر في كتبهم والدخول في تفاصيل المسألة، ولكني أحب هنا أن أنقل كلام القاضي العضد الإيجي لمكانته عند متأخري الأشاعرة وكلام شارحه السيد المحقّق الشريف الجرجاني رحمهما الله تعالى وأكتفي به هنا، وليس كلامهما فصلًا في الباب، فغير واحد من المتأخرين لم يسلم لهما ما ذكراه، قال القاضي العضد (شرح المواقف ٨/ ٧٤ ـ ٧٧):

«الخامسة: من قال: لا يعلم الجزئيات المتغيرة، وإلا فإذا علم أنَّ زيدًا في الدار الآنَ، ثمَّ خرج زيدٌ. فإمَّا أن يزول ذلك العلم ويعلم أنَّه ليس في الدار، أو يبقى ذلك العلمُ بحاله. والأوَّلُ يُوجِب التغيُّرَ، والثاني الجهلَ.

والجوابُ منعُ لزومِ التغيُّرِ فيه، بل في الإضافات. وقد أجاب عنه مشايخُ المعتزلة ـ قال السيد: وكثير من الاشاعرة ـ بأنَّ العلم بأنَّه وُجِدَ وسيُوجَد واحدٌ، فإنَّ مَن عَلِمَ أنَّ زيدًا سيدخل البلدَ غدًا، فعند حصول الغد يعلم بهذا العلمِ أنَّه دخل البلدَ الآنَ. وإنَّما يحتاج أحدُنا إلى علمٍ آخَرَ لطريان الغفلة عن الأوَّل، والباري تعالى يمتنع عليه الغفلةُ، فكان علمُه بأنَّه وُجِد عينُ علمِه بأنَّه سيُوجَد.

وهذا مأخوذٌ من قول الحكماء: «علمُه تعالى ليس زمانيًّا» فلا يكون ثمَّةَ حالٌ وماضٍ ومستقبلٌ، إذ الحال معناه زمانُ حكمي هذا، والماضي زمانٌ قبلَ زمان حكمي هذا، والمستقبلُ زمانٌ بعدَ زمان حكمي هذا، فمن كان علمُه أزليًّا محيطًا بالزمان لا يُتصوَّر في حقِّه حالٌ ولا ماضٍ ولا مستقبلٌ».

قال السيد بعده: «فالله سبحانه وتعالى عالمٌ عندهم بجميع الحوادث الجزئيَّةِ وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث إنَّ بعضها واقعٌ الآنَ وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل، فإنَّ العلم بها من هذه الحيثية يتغيَّر، بل يعلمها علمًا متعاليًا عن الدخول تحت الأزمنة ثابتًا أبدَ الدَّهر.

وتوضيحُه أنَّه تعالى لمَّا لم يكن مكانيًّا كانت نسبتُه إلى جميع الأمكنة على سواءٍ، فليس فيها بالقياس إليه قريبٌ وبعيدٌ ومتوسِّطٌ، كذلك لمَّا لم يكن هو وصفاتُه الحقيقيَّةُ زمانيَّةً لم يتَّصف الزَّمانُ مقيسًا إليه بالمضيِّ والاستقبالِ والحضورِ، بل كان نسبتُه إلى جميع الأزمنة سواءً، فالموجوداتُ من الأزل

لأنَّه يعلم أسبابِها[١]. فوجب أن يكون عالماً بها، لأنَّ/ [١٠٧و] من يعلم العلّةَ وجب أن يعلم ما يلزم عنها[٢] لذاتها. وإلا لما كان عالماً بها.

لكن لا يُدركها مع تغيُّرِها، وإلا لكان يُدرِك تارةً منها أنَّها موجودةٌ غيرُ معدومةٍ، وتارةً يُدرِك منها أنَّها معدومةٌ غيرُ موجودةٍ. فيكون لكلٍّ واحد منهما صورةٌ عقليةٌ على حدةٍ. ولا واحد من الصورتَين تبقى مع الثانية. فيكون واجبُ الوجود متغيِّرَ الذات. هذا خلفٌ.

بل يُدرِك على وجهٍ[٣] كليٍّ، كما تعلَم الكسوفَ الجزئيَّ بعينه كليّاً[٤]، فإنَّك تقول فيه بأنَّه كسوفٌ يكون بعدَ حركةٍ كذا من كذا، شماليًا بصفة كذا وكذا[٥]، إلى أن تَعُدَّ[٦] جميع العوارض. لكنَّك ما علمتَه جزئيّاً، لأنَّ ما علمتَه لا يمنع الحملَ على كثيرين.

---

إلى الأبد معلومةٌ له كلٌّ في وقته، وليس في علمه كانَ وكائنٌ وسيكون، بل هي حاضرةٌ عندَه في أوقاتها، فهو عالمٌ بخصوصيّات الجزئيات وأحكامِها، لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسَب أوصافها الثلاثة، إذ لا تحقُّقَ لها بالنسبة إليه. ومثلُ هذا العلم يكون ثابتًا مستمرًّا لا يتغيَّر أصلًا كالعلم بالكليّات.

قال بعض الفضلاء: وهذا معنى قولهم: «إنَّه يعلم الجزئيّات على وجهٍ كليٍّ، لا ما توهَّمه بعضُهم من أنَّ علمَه محيطٌ بطبائع الجزئيات وأحكامِها دون خصوصياتها وما يتعلَّق بها من الأحوال، كيف وما ذهبوا إليه من أنَّ العلم بالعلّة يُوجِب العلمَ بالمعلولِ ينافي ما توهَّموه كما سبقت إليه الإشارةُ».

(١) ج: يعلم الجزئيات بأسبابها.

(٢) ح: يلزمها.

(٣) ح: يدرك الجزئيات على نحوٍ.

(٤) ح ـ كليا.

(٥) ح + وهكذا.

(٦) ح ـ أن تعد.

وهذا[١] العلمُ غيرُ كافٍ لوجود ذلك الكسوف في هذا الوقت ما لم ينضمَّ إليه المشاهدةُ. ولمَّا لم يكن من الجائز[٢] في حقِّ الله تعالى[٣] ما ذكرنا من التغيُّر[٤] لم يعلم الجزئيَّات إلا على وجهٍ كلِّيٍّ.

* * *

(١) ح: فهذا.

(٢) ح: مكان «من الجائز»، «الحاصل».

(٣) ح + سوى.

(٤) ح ـ من التغير.

# فصلٌ في أنَّ الواجب[١] مريدٌ للأشياء وجَوَّادٌ

أمَّا إرادتُه فلأنَّ كلَّ ما[٢] هو معلومٌ عند المبدء[٣] كونُه من جهة أنَّه[٤] خيرٌ غيرُ منافٍ لخيريَّته[٥]، فائضٌ عن ذات المبدء[٦] وكمالِه، فذلك الشيءُ مرضيٌّ له[٧]. وهذا هو الإرادة.

وأمَّا جودُه فنقول: الواجب لذاته إمَّا أن يفعل لقصدٍ وشوقٍ إلى كمالٍ، أو يفعل لأنَّه نظامُ الخير في الوجود، فيُوجِد الأشياءَ على ما ينبغي، لا لغرضٍ وشوقٍ.

والأولُ مُحالٌ، لما بيَّنَّا أنَّ واجب الوجود ليس له كمالٌ مُنتظَرٌ. فالقسم الثاني حقٌّ، وهو الجَوَّادُ. والله الهادي[٨].

* * *

(١) ح: واجب الوجود.

(٢) ح: شيء.

(٣) ح + وهو.

(٤) ح ـ كونه من جهة أنه.

(٥) ح: لماهيته.

(٦) ح: ذاته.

(٧) ج: به.

(٨) ح ـ والله الهادي.

# الفنُّ الثالثُ في الملائكة

وهي[١] العقول[٢].

وهو مشتملٌ/ [١٠٧ظ] على فصولٍ.

[فصلٌ في إثبات العقل

فصلٌ في إثبات كثرة العقول

هدايةٌ في أنَّ ما مع المتقدِّم بالعليَّة لا يجب أن يكون متقدِّمًا

هدايةٌ في عدم لزوم الخلاء على تقدير عدم عليَّة الحاوي

فصلٌ في أزليَّة العقول وأبديتها

فصلٌ في كيفية توسُّط العقول بين الباري وبين العالم الجسماني]

* * *

---

(١) ح: وهم.

(٢) ح + المجردة.

## فصلٌ في إثبات العقل

وبرهانُه أنَّ الصَّادر عن المبدءِ الأوَّلِ إنَّما هو الواحدُ، لأنَّه بسيطٌ. والبسيطُ لا يصدر عنه إلا الواحدُ.

وذلك الواحدُ إمَّا أن يكون هيولى، أو صورةً، أو عَرَضاً، أو نفساً، أو عقلاً.

لا جائزٌ أن يكون هو الهيولى(١)، لأنَّها لا تقوم بالفعل بدون الصُّورة. ولا جائزٌ أن يكون صورةً، لأنَّها لا تتقدَّم بالعليَّة على الهيولى. ولا جائزٌ أن يكون عرضاً، لاستحالة وجودِه قبلِ وجود الجوهر. ولا جائزٌ أن يكون نفساً، وإلا لكان فاعلاً قبلَ وجود الجسمِ. وهو محالٌ، إذ النفس هي التي تفعل بواسطة الأجسام(٢). فتعيَّن أن يكون عقلًا(٣). وهو المطلوب.

* * *

(١) ح: هيولى. ـ هو.

(٢) لأنَّ الجسمَ آلةٌ له. ج

(٣) ح: العقل.

# فصلٌ في إثبات كثرة العقول

وبرهانُه أنَّ المؤثِّر في وجود[١] الأفلاك إمَّا أن كان عقلًا واحدًا أو فلكًا واحدًا أو عقولاً متكثِّرةً.

لا جائزٌ أن يكون عقلاً واحداً، لاستحالة صدور جميع الأفلاك عن عقلٍ واحدٍ، لما بيَّنَّا أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

ولا سبيلَ إلى الثاني، لأنَّ الفلك لو كان علَّةً لفلكٍ آخَرَ فإمَّا يكون يكون الحاوي علَّةً لوجود المحويِّ، أو على العكس. لا سبيل إلى الثاني، لأنَّه أخسُّ وأصغرُ، والأخسُّ[٢] والأصغرُ استحال أن يكون سبباً للأشرف والأعظم[٣]. ولا جائزٌ أن يكون الحاوي علَّةً لوجود المحويِّ، لأنَّه لو كان علَّةً لوجوده[٤] كذلك لكان وجوبُ وجودِ المحويِّ متأخِّرًا عن وجوب[٥] وجود الحاوي، لأنَّ وجوبَ وجودِ المعلول[٦] متأخِّرٌ عن وجود العلَّة[٧]. وإذا/ [١٠٨و] كان كذلك فعدم المحويِّ مع وجود الحاوي لا يكون ممتنعاً لذاته. وإلا لكان وجوده معه، لا متأخِّراً عنه، وقد فرضناه متأخِّراً عنه. هذا خلف. وإذا كان عدم المحويِّ مع وجود الحاوي ممكناً كان وجودُ[٨] الخلاء ممكنًا لذاته. هذا خلفٌ. فظهر أنَّ المؤثِّر في الأفلاك عقولٌ كثيرةٌ.

---

(١) ح - وجود.

(٢) ح - الأخس.

(٣) ح: الأعظم.

(٤) ح - علة لوجوده.

(٥) ح - وجوب.

(٦) محويّ. ج

(٧) حاوي. ج

(٨) ح - وجود.

# هدايةٌ[١]

# [في أنَّ ما مع المتقدِّم بالعلية لا يجب أن يكون متقدِّمًا]

الحاوي وسببُ المحويِّ، وهو العقل الثاني معاً، مع أنَّ هذا[٢] السبب متقدِّمٌ على المحويِّ، والحاوي ليس بمتقدِّم[٣] بالعليَّة. وما مع المتقدِّم بالعليَّة لا يجب أن يكون متقدِّمًا. والله أعلم[٤].

* * *

(١) جوابٌ عن سؤال مقدَّرٍ. ج

(٢) ح ـ هذا.

(٣) ح + عليه لأن السبب متقدم.

(٤) ح ـ والله أعلم.

## هدايةٌ

## [في عدم لزوم الخلاء على تقدير عدمِ عليَّة الحاوي]

الحاوي والمحويُّ كلُّ واحدٍ منهما ممكنٌ لذاته. وذلك لا يقتضي الخلاءَ، لأنَّ الخلاء لا يلزم من ذلك. وإنَّما يلزم من وجود الحاوي وعدم المحويِّ. وذلك غيرُ ممكنٍ.

* * *

# فصلٌ في أزليَّة العقول وأبديَّتِها

أمَّا كونُها أزليَّةً فلأنَّ واجبَ الوجود مستجمعٌ لجملة ما لا بُدَّ منه في تأثيره في معلوله، وإلا لكان له حالةٌ منتظَرةٌ. هذا خلفٌ. والعقول أيضاً مستلزِمةٌ لجملة ما لا بُدَّ منها في تأثير بعضِها في بعضٍ، لأنَّ كلَّ ما يمكن لها فهو حاصلٌ لها بالفعل، وإلا لكان شيءٌ منها حادثاً. وكلُّ حادث مسبوقٌ بمادَّةٍ، فتكون هي مادِّيَّةً. هذا خلفٌ.

ويلزم من هذا أزليَّتُها، لأنَّ المعلول يجب وجودُه عند وجود علَّتِه التَّامَّة لما مرَّ.

وأمَّا كونُها أبَديَّةً فلأنَّه لو انعدم شيءٌ منها لانعدم أمرٌ من الأمور المعتبرة في وجودها. فيكونُ الباري تعالى أو شيءٌ من العقول قابلاً للتغيُّر والحوادث. هذا خُلفٌ./ [١٠٨ظ]

* * *

# فصلٌ في كيفيَّة توسُّط العقول بين الباري وبين العالَم الجسمانيِّ

قد ثبت أنَّ واجب الوجود واحدٌ، ومعلولَه الأوَّلُ هو العقل المحضُ، والأفلاكَ معلولاتُ العقول. لكن الأفلاك فيها كثرةٌ، فيكون في مباديها[١] كثرةٌ، لما بيَّنَّا أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. فالعقل الذي يصدر عنه الفلكُ الأعظمُ فيه كثرةٌ. لكن[٢] لا باعتبار صدوره عن واجب الوجود، بل باعتبار أنَّ له ماهيةً ممكنةَ الوجود بذاتها[٣] واجبةَ الوجود لوجود علَّتِها، فيلزمه وجوبُ الوجود بالغير، وإمكانُ الوجود لذاته. فيكون بأحد هذين الاعتبارين مبدءًا للعقل الثَّاني، وبالاعتبار الآخَر مبدءًا للفلك. والمعلولُ الأشرفُ يجب أن يكون تابعًا للجهة التي هي أشرف جهات العقل[٤]، فيكون بما هو موجودٌ واجبُ الوجود بالغير مبدءًا للعقل الثاني، وبما هو موجودٌ ممكنُ الوجود لذاته مبدءًا للفلك.

وبهذا الطريق يصدرُ عن كلِّ عقلٍ عقلٌ وفلكٌ، إلى أن ينتهي إلى العقل التَّاسع، فيصدرُ عنه عقلٌ عاشرٌ، وهو مبدء العناصر[٥]، ومدبِّرٌ لما تحت فلكِ القمر، وهو العقل الفعَّال، فيصدر عنه الهيولى العنصريَّةُ والصُّوَرُ المختلفةُ بشرط استعدادِ الهيولى[٦].

---

(١) ج + عقول.

(٢) ج: ولكن.

(٣) ح: لذاته.

(٤) ج: أشرف بالفعل.

(٥) ح: للعناصر.

(٦) ح + العنصرية لقبول الصور.

وليس استعدادُ الهيولى لقبول الصُّوَر من جهة العقل المفارق[١]، وإلا لما تغيَّر، بل استعدادُها بسبب الحركات السماويَّة.

وكلُّ حادثٍ مسبوقٌ بشرطِ سبقِ حادثٍ، لأنَّ الحركة المُحدَثة[٢] إمَّا أن تُوجَد دائمًا أو بعد حدوثِ حادثٍ آخَرَ. لا سبيل إلى الأوَّل، وإلا لزم دوامُ الحوادث[٣]. وهذه الحوادث إمَّا أن تُوجَد على سبيل[٤] الاجتماع أو على التعاقب. لا سبيل إلى الأوَّل، وإلا لزم أمورٌ لها ترتيبٌ في الوجود بلا نهايةٍ./ [١٠٩و] وهو محالٌ. فقبلَ كلِّ حركةٍ حركةٌ. وقبلَ كلِّ حادثٍ حادثٌ لا إلى أوَّلَ[٥].

فإن قيل: لِمَ قلتم بإنَّه يستحيل ترتيبُ أمورٍ غيرِ متناهيةٍ؟

قلنا: لأنَّا إذا أخذنا جملتين إحداهما من مبدءٍ معيَّنٍ إلى غير النهاية، وأخرى ممَّا قبله بمرتبةٍ واحدةٍ، وأطبقنا الثانيةَ على الأولى، بأن نقابل الجزءَ الأوَّلَ من الجملة الثانية بالجزء الأوَّل من الأولى، والثاني بالثاني، فإمَّا أن تتطابقا إلى غير النهاية، أو تنقطع الثانية.

لا سبيل إلى الأوَّل، وإلا لكان الزائدُ مثلَ الناقص، هذا خلفٌ، فيلزم الانقطاعُ، فتكون الجملةُ الثانيةُ متناهيةً، والأُولى زائدةٌ عليها بعددٍ متناهٍ، والزائدُ على المتناهي بعددٍ متناهٍ يجب أن يكون متناهيًا.

* * *

(١) أي العقل الفعّال. ج

(٢) الفلكية. ج

(٣) ج: الحادثات.

(٤) ح - سبيل.

(٥) أي إلى غير النهاية. ج

# [خاتمة في أحوال الآخرة

وهي مشتملة على هدايات:

هداية في بقاء النفس بعد الموت

هدايةٌ في إثبات اللذة العقلية للنفس بعد مفارقتها البدنَ

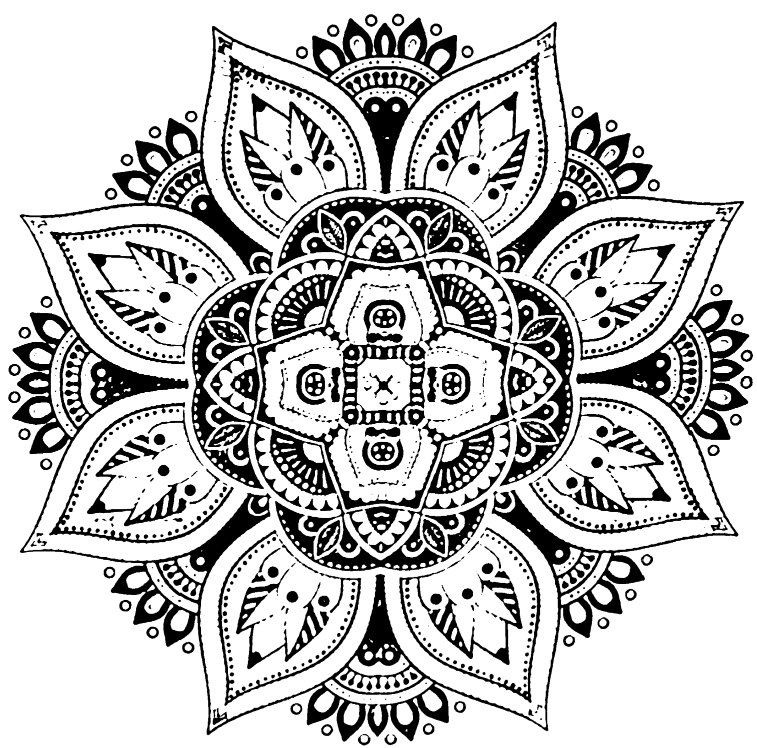
هدايةٌ في الألم العقليِّ للنفس

هدايةٌ في حال النفس الكاملة في الآخرة

هداية في حال النفس الخالية عن الكمال المتشوِّقةِ إليه بعد المفارقة

هداية في حال النفس الساذجة الخالية عن الكمال والشوقِ إليه]

* * *



# خاتمة في أحوال الآخرة(١)

(١) ج ـ في أحوال الآخرة. | هي خاتمة القسم الإلهي وليس خاتمة الكتاب كله كما نبَّه عليه ملا صدرا (١/ ٣١٣).

قدَّم المصنِّف الفاضل في الزبدة مطلبًا يزداد به المباحث القادمة وضوحًا فأسوقه كما ذكر، قال: «فصلٌ في المعاد. أمّا البدنيُّ فمُحالٌ عند الحكماء، لأنَّه لو صحَّ لصحَّ إعادةُ المعدوم، لكن التّالي كاذبٌ، فالمقدَّمُ مثلُه.

بيان الشرطية: أنَّ الإنسانَ المعيَّنَ مشارِكٌ لغيره في الصُّورة النَّوعيَّة، ويمتاز بالشَّخص، فإعادةُ ذلك الشَّخص يستلزم إعادةَ الصِّفة المشخِّصةِ، فيلزَم إعادةُ المعدوم بعنيه.

وأمّا كذب التّالي فلأنَّه لو أمكن إعادةُ المعدوم للزم من فرض وقوعِ الممكن مُحالٌ، لكن الممكن لا يلزَم من فرضِ وقوعِه مُحالٌ، فلا يُمكن إعادة المعدوم.

وإنَّما قلنا: «إنَّه يلزم منه ذلك» لأنّا لو فرضنا إعادة الشَّخص بعينه وفرضنا إعادةَ الوقت الذي وُجِد فيه مع جميع عوارضه فلا يقع بين المبتدء والمُعاد تميُّزٌ أصلًا، فيكون الشَّيءُ مبتدءًا من حيث إنَّه مُعادٌ، وهذا محال.

وأمّا النُّصوصُ الواردةُ في هذا الباب فلا تُعارِض الدَّليلَ العقليّ، لأنَّ العقليَّ مع النقليِّ إذا اجتمعا فلا يمكن تركُ العقليّ، لأنَّ النقليَّ مفرَّعٌ على العقليّ، فلو تركنا العقليَّ لأجل النقليِّ فقد كذَّبنا العقليَّ، ويلزَم منه كذبُ النقليِّ المفرَّع عليه، فيلزَمُ كذبُهما جميعًا. فوجب العملُ بمُوجَبِ العقليِّ، وحملُ النقليِّ على المعاد النفسانيِّ الذي سنُبيِّنُه عن قربٍ.

فهذا هو القولُ في المعاد الجسمانيّ، وأمّا المعاد النفسانيُّ فنقول: النفسُ بعد خراب البدن إمّا إلخ» ثمَّ عقد فصلًا في الجنَّة والنار وقال: «وهي السَّعادة والشَّقاوةُ، أمّا حصولهما على الوجه المشهور فمُحالٌ عند الحكماء، لما بيَّنّا من استحالة عود البدن، وأمّا حصولُهما الروحانيُّ فنتكلَّم أوَّلًا في السَّعادة فنقول: سببُ اللَّذَّة إدراكُ الملائم من حيث هو مُلائِمٌ» وساقَ الكلامَ الذي تجد مضمونَه في المباحث القادمة.

وكلامه في تنزيل الأفكار موافق لما ذكر هنا وفي الزبدة. وظهر بهذا أن المعاد الجسماني محالٌ، بدليل استحالة إعادة المعدوم. وأن كلامه في الهدايات التالية في تفصيل المعاد الروحانيّ، وأن

القول بالمعاد الروحاني مبنيٌّ على بطلان التناسخ.

ولا يخفى أنَّ المعاد هل هو جسماني أو روحاني أو كلاهما مسألة اهتم بها العلماء كثيرًا، وكفر علماء الشريعة الحكماءَ لأجل قولهم بالمعاد الروحاني واستحالة الجسماني. والكلام في المسألة وشرح أقوال الطوائف خارجٌ عن طوق هذا التعليق، ولكني أحب أن أنقل اقتباساتٍ من كلام ملا صدرا في شرح الهداية، فله هناك كلامٌ حسنٌ، قال: «المعاد على ضربين: ضربٌ لا يفي بوصفه وكُنْهِه إلا الوحيُ والشَّريعةُ، وهو الجسمانيُّ باعتبار البدن اللَّائقِ بالآخرة، والعقلُ لا ينكره، وضربٌ يمكن تصحيحُه من جهة النظر والقياس، والشَّرع لا ينكره، بل ربَّما يشير إليه إشارات مقنعةٍ.

وكلُّ ما لا يتوصَّلُ العقلُ بالدَّليل إلى إثبات وجودِه أو عدمِه وإنَّما يكون مع جوازه فقط، فإنَّ النبوَّة تكشف عن حاله وتُفقِّهُ على وجوده أو عدمه. ولمَّا صحَّ عند العقل صدقُ النبوَّة، فيُتِمُّ عندَه ما قصُر عنه ويُكمِلُ ما نقص عن معرفته. فتفصيل السعادة والشقاوة الجسمانيَّين يُطلَبُ من القرآن والحديث على الوجه المفصَّل المشروح في مواضع عديدةٍ منهما، لأنَّ حقائق الأحوال المَعاديَّة على هيئاتها وخصائص صُوَرها وكيفياتِها ممَّا لن نوقف به إلا بقدر ما خوطبنا بذلك من الوعد والوعيد، ثمَّ إذا أزلنا ظاهره عن الإحالة والامتناع، وأوقعنا المُخبَر به موقعَ الجواز والإمكان، وبيَّنَّا رجحانَه على دعاوى المنكرين والخصوم في بابه، قام التَّنزيلُ والأخبار النبويَّةُ فيه مقامَ البراهين في المعاني الهندسية، ومقامَ الأدلَّة الواضحة في المعاني الطبيعيَّة والإلهية، وصار العقلُ لقصوره عن تصوُّرِ كيفياته بعد إيقانه بوجوبه وتصديقه بما يشير به التنزيل معذورًا عند خالقه، وخصوصًا إذ قال عزَّ اسمه: «وَنُنْشِئَكُمْ فِي ما لا تَعْلَمُونَ».

ثم نقل كلام للشيخ في آخر إلهيات الشفاء ومن كلام الإمام الغزالي في بعض كتبه في وجه صحة المعاد الجسماني وقال: «وهذان القولان من كلام هذين الشيخين أقرب ما رأينا من كلمات أئمة الحكمة والكلام في باب توجيه المعاد الجسماني بالعقل». ونقل حاصلهما بما يضيق عنه هذه الرسالة. وخلاصته الاستئناس للمعاد الجسماني بالنوم وغيره من الحالات التي يظهر فيها أنَّ للنفس قدرة على اختراع الصور ومشاهدتها بلا مشاركة البدن، وأنَّ مشاهدتها لها في تلك الحالة هي اختراعها لها. فإذا انقطعت تعلقاتها بالبدن بالموت صارت حواسها الباطنية لإدراك أمور الآخرة أشد وأقوى. فيظهر لنا حسب اكتسابها في الدنيا من الأخلاق والأعمال والملكات والصفات

الكريمة أو الكريهة صور حسنة بهية كالجنّات والأنهار والحور والغلمان والحلل الفاخرة والتيجان المكللة بالياقوت واللؤلؤ والمرجان، أو قبيحة مؤذية موحشة من العقارب والحيّات والنيران والحميم والزَّقوم والتصلية في الجحيم.

ثم قال: «ثمَّ اعلَم أنَّ إعادةَ النفس إلى بدنٍ مثلِ بدنها الذي كان لها في الدنيا مخلوقٌ من سنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيمة، كما نطقت به الشريعة من نصوص التنزيل وروايات كثيرة متظافرةٍ لأصحاب العصمة والهداية غيرُ قابلةٍ للتأويل كقوله تعالى: «قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَهِيَ رَمِيمٌ. قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ»، «فَإِذا هُمْ مِنَ الْأَجْداثِ إِلى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ»، «أَيَحْسَبُ الْإِنْسانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظامَهُ، بَلى قادِرِينَ عَلى أَنْ نُسَوِّيَ بَنانَهُ»، أمرٌ ممكنٌ غيرُ مستحيلٍ. فوجب التصديقُ بها لكونها من ضروريَّات الدين، وإنكارُها كفرٌ مبينٌ، ولا استبعادَ أيضًا فيها، بل الاستبعاد والتعجُّب من تعلُّق النفس إليه من أول الأمر أظهر من تعجب عوده إليه.

ولا يضرُّنا أيضًا كونُ البدن المُعاد غير البدن الأوَّل بحسَب الشَّخص، لاستحالة كون المعدوم بعينه معادًا، وما شهد من النصوص من كون أهلِ الجنَّة جُردًا مُردًا، وكونُ ضرسِ الكافر مثلَ جبلِ أُحد، وكذا ما روي من قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «يحشر بعض الناس يوم القيامة على صورة يحسن عندها القردة والخنازير» يعضد ذلك، وكذا قوله تعالى: «كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُودًا غَيْرَها».

فإن قيل: فعلى هذا يكون المُثاب والمعاقَب باللذَّات والآلام الجسمانيَّة غيرَ من صدرت منه الطاعات والخيرات وارتكب المعاصي والشُّرورَ؟ قلنا: العبرةُ في ذلك بالجوهر المُدرِك، وهو النفس، ولو بواسطةِ الآلات، وهي باقية بعينها، وكذا المادة والسنخ كالأجزاء الأصلية في البدن أو غيرها، ولهذا يقال للشخص مع انتقاله من الصبوية إلى الشيخوخة والتجددات والاستحالات الواقعة فيما بين: «إنّه هو بعينه»، وإن تبدلَّت الصُّوَر والهيئات وكثيرٌ من الأعضاء والآلات، ولا يقال لمن جنى في الشباب فعُوقِبَ في المشيب إنَّها عقابٌ لغير الجاني.

واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على ثبوت المعاد وحقيقته، لكنهم اختلفوا في كيفيته، فذهب جمهور المسلمين إلى إنَّه جسمانيٌّ فقط، لأنَّ الروح عندهم جسمٌ سارٍ في البدن سريانَ الزَّيت في الزيتون، وماء الورد في الورد، والنار في الفحم. وذهب جمهورُ الفلاسفة إلى أنّه روحانيٌّ

فقط، لأنَّ البدن ينعدم بصوره وأعراضه فلا يُعاد، والنفسُ جوهرٌ مجرَّدٌ باقٍ لا سبيل إليه للفساد فيعود. وما تزيَّن به كثيرٌ من علماء الإسلام كأصحابنا الإماميَّة رضوان الله عليهم والشيخ الغزالي والكعبي والحليمي والراغب الأصفهاني هو القول بالمعادين الروحانيّ والجسمانيّ جميعًا ذهابًا إلى أنَّ النفس جوهرٌ مجرَّدٌ يعود إلى البدن. وهذا رأي كثيرٍ من الصوفية والكرَّامية، وبه يقول جمهور النصارى والتناسخيَّة.

قال الإمام الرَّازي: إلا أنَّ الفرق أنَّ المسلمين يقولون بحدوث الأرواح وردِّها إلى البدن لا في هذا العالَم، بل في الآخرة، والتناسخيَّة بقدمها وردِّها إليه في هذا العالم، ويُنكِرون الآخرةَ والجنَّةَ والنار.

فإن قيل: الآيات المُشعِرة بالمعاد الجسمانيِّ ليست أكثرَ وأظهرَ من الآيات المُشعِرة بالتجسيم والتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك، وقد وجب تأويلُها قطعًا، فلنصرف هذه أيضًا إلى بيان المعاد الروحانيِّ وأحوالِ سعادة النفس وشقاوتها بعد مفارقة الأبدان والأجسام على وجهٍ يفهمه العوامُّ. فإنَّ الأنبياء مبعوثون إلى كافَّةِ الخلقِ لإرشادهم بقدر استعدادهم إلى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسَب القوَّة النظريَّة والعمليَّة، وتبقية النظام المُفضِي إلى صلاح الكلِّ، وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذَّةً وكمالًا والإنذار عمَّا يعدُّونه ألمًا ونقصانًا، وأكثرُهم عوامُّ يقصر عقولُهم لإلْفِهم بعالَم الأشباح والمحسوسات عن ذات المبدء الأوَّل وذوات العقول الفعَّالة التي هي المبادئ القصوى. فوجب أن يخاطبهم الأنبياءُ من أمر المعاد بما هو مثال للمعاد الحقيقيِّ ترغيبًا وترهيبًا للعوامِّ وتتميمًا لأمر النظام. ولهذا قيل: إن الكلام مثل وأشباح للفلسفة؟

قلنا: إنَّما يجب التأويل عند تعذُّر الظاهر، ولا تعذُّر ههنا، سيَّما على ما ذكرنا من القول بكون البدن المُعاد مثلَ الأوَّل لا عينَه. وما ذكرتم من حمل كلام الشريعة ونصوص الكتاب على الإشارة إلى مثال معاد النفس والرعاية لمصلحة العامة يؤدِّي إلى نسبة الأنبياء صلوات الله عليهم إلى الكذب فيما يتعلَّق بالتبليغ، والقصد إلى تضليل أكثر الخلائق، والتعصُّبِ طولَ العمر لترويج الباطل وإخفاء الحقِّ، لأنهم لا يفهمون إلا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها.

نعم ولو قيل: إن هذه الظواهر مع إرادتها من الكلام وثبوتها في نفس الأمر مُثُلٌ للمعاد الروحانيِّ واللذّات والآلام العقليَّة لكان حقًّا لا ريبَ فيه ولا اعتداد بمن ينفيه». انتهى كلام ملا صدرا اقتباسًا.

والحاصل أنّ القول بكون البدن في الآخرة مثل البدن في الدنيا وليس عينَه ينجينا من المحالات

## هدايةٌ[١]

## [في بقاء النفس بعد الموت]

النفسُ بعدَ خرابِ البدن إمَّا أن تفسد أو تتعلَّقَ ببدنٍ آخَرَ على سبيل التناسخ، أو تبقى موجودةً.

لا سبيلَ إلى الأوَّل، إذ النفس لا تقبل الفسادَ. وإلا لكان فيها شيءٌ يقبل الفساد، وشيءٌ يفسد بالفعل، لأنَّ الفاسد بالفعل غير قابل[٢] له. فتكون مركَّبةً. هذا خلفٌ.

ولا سبيلَ إلى الثاني، لأنَّ النفوس حادثةٌ على ما مرَّ. فيكون التناسخ محالاً. لأنَّ البدن الصالح للنفس كافٍ في فيضان النفس عن مبدئها. فكلُّ بدنٍ يصلح أن تتعلَّق به نفسٌ. فلو تعلَّق به نفسٌ أخرى[٣] على سبيل التناسخ لتعلَّق بالبدن الواحد نفسان مدبِّرتان له. وهو محالٌ، إذ لا يشعر كلُّ واحدٍ من العقلاء[٤] من ذاته إلا نفسًا واحدةً. [/ ١٠٩ظ] فظهر القول ببقاء النفس بعد الموت.

❊ ❊ ❊

---

التي ذكرها الحكماء، ويمكن الجمع بين قولهم وما ثبت لنا من نصوص القرآن والسنة؛ على أنَّه لقائل هنا مجال أن يقول: ما يثبته المشايخ من إعادة البدن ـ الموهم لإعادة المعدوم ـ ليس هو ما ينفيه الحكماء!

(١) ج + في أحوال الآخرة. |

(٢) ح: القابل.

(٣) ح: آخر.

(٤) ح: منا.

## هدايةٌ[١]

## [في إثبات اللذة العقلية للنفس بعد مفارقتها البدن]

اللَّذَّةُ إدراكُ الملائم من حيث هو ملائمٌ كالحلو عند الذَّوق، والنُّور عند البصر. والملائمُ للنفس الناطقة إنَّما هو إدراك المعقولات بأن تتصوَّرَ قدرَ ما يمكن أن تنال من الحقِّ الأوَّل[٢]، وهو أنَّ واجبَ الوجود لذاته واجبٌ من جميع جهاته، بريءٌ عن النقائص، منبعٌ لفيضان الخير على الوجه الأصوب لا يبخل[٣]. ثمَّ إدراكُ ما يترتَّب بعدَه من العقول المجرَّدة، والنفوس الفلكية، والأجرام السماويَّة، والكائنات العنصرية، حتى تصير كاملةً[٤] بحيث ترتسم[٥] فيها جميع الموجودات على الترتيب الذي هو بها. وهذا الإدراك حاصلٌ لها بعد الموت. فتكون اللَّذَّةُ حاصلةً.

وإنَّما قلنا: إنَّ هذا الإدراك حاصلٌ لها[٦] بعد الموت، لأنَّ النفس لا تحتاج في تعقُّلاتها إلى الآلة الجسدانية. فيكون تعقُّلاتها حاصلةً بعد الموت. فتكون اللذة حاصلة. وعدمُ حصولها حالةَ تعلُّقِ النفس بالبدن إنَّما كان لقيام المانع. وهو الشواغل البدنيَّة والعلائق الجسمانية.

***

---

(١) ح: خاتمة.

(٢) ح: الواحد.

(٣) ح ـ لا يبخل.

(٤) ح ـ كاملة.

(٥) ج: يجتمع.

(٦) ج ـ لها.

# هدايـةٌ

# [في الألم العقليِّ للنفس]

الألمُ إدراكُ المنافي من حيث هو منافٍ. والمنافي للنفس الناطقة إنَّما هو الهيئة المضادَّةُ للكمالِ. فالنفس إذا فارقت البدن[1] وتمكَّنت فيها الهيئات[2] المضادَّة للكمال فأدركت المنافي من حيث هو منافٍ، فيعرض منها[3] الألمُ.

* * *

(١) ج ـ البدن.

(٢) ج: الهيئة.

(٣) ح: لها.

# هدايةٌ

## [في حال النفس الكاملة في الآخرة]

النفسُ الكاملةُ بالاعتقادات البرهانية، إذا حصل لها التبرئةُ[١] عن العوائق الجسمانية[٢]/ [١١٠و] اتَّصلت بالعالَم القُدسيِّ في حضرة جلالِ ربِّ العالمين في مقعدِ صدقٍ عند مليكٍ مقتدرٍ. فإن لم يحصل لها التبرئةُ[٣] عن العلائق[٤]، بل بقي[٥] فيها الهيئات الماديَّة، تصير بسبب تلك الهيئات محجوبةً عن الاتِّصال بالسعادة، فتتأذَّى بها أذىً عظيمًا. لكن ليس هذا لأمرٍ لازمٍ، بل لأمرٍ[٦] عارضٍ[٧]، فيزول مع تلك الأفعال التي كانت تبقى تلك الهيئةُ بتكرُّرها.

❊ ❊ ❊

(١) ح: التنزه.

(٢) ح: الجسدانية.

(٣) ح: التنزه.

(٤) ح + الجسدانية.

(٥) ج: يبقى.

(٦) ح: ليس هذا الأمر لازمًا، بل الأمر.

(٧) ح + غير لازم.

# هدايةٌ

# [في حال النفس الخالية عن الكمالِ المتشوقةِ إليه بعد المفارقة]

النفوسُ الناطقةُ إذا ظهر لها أنَّ من شأنها إدراكُ الحقائق بكسب المجهول من المعلوم لزِم لها[1] من هذا الكسبِ شوقٌ إلى الكمال[2]. فإذا فارقت وليس معها سببُ الكمال يعرض لها الألمُ العظيمُ. وهو ألم النَّار الروحانية المُوقَدة التي تطَّلع على الأفئدة.

***

---

(١) ح: لزمها.

(٢) ح: الكمال.

# هدايةٌ

# [في حال النفس الساذجة الخالية عن الكمال والشوقِ إليه]

النفوسُ الناطقةُ التي لم تكتسب العلمَ والشَّرفَ، إذا[١] فارقت البدنَ، وكانت خاليةً عن الهيئات البدنيَّة الرديئة حصل لها النجاةُ من العذاب، والخلاصُ من الألم. فكانت البلاهةُ[٢] أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء.

وأمَّا إذا لم تكن خاليةً عن الهيئات البدنية فتتألم بفقدان البدن، وتبقى في كدر الهيولى مقيَّدةً بسلاسل العلائق. فتكون في غُصَّةٍ وعذابٍ أليمٍ.

ومن أراد الاستقصاءَ في الحكمة، والوقوفَ على مذهب الحكماء فليرجع إلى كتابنا المسمَّى بـ«زبدة الأسرار»[٣]. والله وليُّ الأبرار[٤].

❊ ❊ ❊

---

(١) ح: فإذا.

(٢) الأبله في اللُّغة هو الذي غلب عليه سلامةُ الصَّدر وقلَّة الاهتمام. ج

(٣) قال الفاضل الميبذي (ص، ٤٧٥): «وظنِّي أنَّ الواجب على طالب الحقِّ مطالعة كتب الشيخين أبي عليٍّ وشهاب الدين المقتول، وفوقَ طَورِهم طورٌ عزَّ قدرُه كالكبريت الأحمر، توفيقُ الوصولِ إليه من الله الأكبر».

(٤) ح - والله ولي الأبرار. | في ختام ج بعده: «تمَّت الهدايةُ الأثيريَّةُ بعون الله وحسنِ توفيقه ليلةَ الأربعاء في المدرسة الجماليّة بكُورة سَبْزَوَار على يدَي العبد المذنب الراجي رحمةَ الباري حسنِ بنِ أبي طالبٍ الطَّبَريِّ حامداً ومصلِّياً على نبيِّه وآله. اللَّهم أصلح أموره بالعلم. في ذي الحجة لسنة ٧١٧».

# الفهرست

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |


كلمة المعلّق ........................................ ٥

ترجمة المؤلف ........................................ ٧

اسمه ونسبته ........................................ ٧

مولده ........................................ ٧

وفاته ........................................ ٦

مشايخه ........................................ ١٠

تلامذته ........................................ ١٣

حياته ........................................ ١٤

مؤلفاته ........................................ ١٦

شروح وحواشي الهداية الأثيرية ........................................ ٢٧

وصف النسخ الخطية ........................................ ٣٩

منهجي في العمل ........................................ ٤٣

نماذج من النسخ الخطية ........................................ ٤٥


## الهداية


الخطبة ........................................ ٥٥

القول في المنطق ........................................ ٥٧

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| فصلٌ في المفردات | ٥٨ |
| أقسام الدلالة اللفظية الوضعية | ٥٨ |
| المفرد والمؤلَّف | ٥٩ |
| الجزئي والكلي | ٦٠ |
| الكليات الخمس | ٦٢ |
| الكلي الذاتي والعرضي | ٦٢ |
| أقسام الكلي الذاتي | ٦٢ |
| أقسام الكلي العرضي | ٦٤ |
| هداية في المعرِّف | ٦٨ |
| فصلٌ في القضايا | ٧١ |
| أقسام القضية | ٧١ |
| أقسام الحملية | ٧٢ |
| القضية المعدولة والمحصَّلة | ٧٤ |
| تحقيق مفهوم القضية المحصورة | ٧٥ |
| القضايا الموجَّهات | ٧٨ |
| أقسام القضية الشرطية | ٨٢ |
| هداية في التناقض | ٨٧ |
| هدايةٌ في العكس المستوي | ٩٠ |
| فصلٌ في القياس | ٩٦ |
| تعريف القياس | ٩٦ |

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| أقسام القياس | ٩٦ |
| أجزاء القياس | ٩٦ |
| الأشكال الأربعة | ٩٨ |
| القسم الأول من القياس الاقتراني: المركَّب من الحمليتين | ٩٨ |
| الشكل الأول | ٩٨ |
| الشكل الثاني | ٩٩ |
| الشكل الثالث | ١٠٠ |
| هدايةٌ في المختلطات | ١٠٢ |
| القسم الثاني من القياس الاقتراني: المركب من الشرطيات | ١٠٤ |
| القياس الاستثنائي | ١٠٥ |
| هداية في قياس الخلف | ١٠٧ |
| هداية في قياس الضمير | ١٠٨ |
| هداية في الصناعات الخمس | ١٠٩ |
| هداية في الغلط في القياس | ١١٠ |
| القول في الطبيعيات | ١١١ |
| الفن الأول فيما يعم الأجسام | ١١٣ |
| فصلٌ في إبطال الجزء الذي لا يتجزَّى | ١١٥ |
| فصلٌ في إثبات الهَيولى | ١١٨ |
| برهانٌ آخَرُ | ١٢٢ |
| فصل في أنَّ الهيولى لا تتجرَّد عن الصُّورة | ١٢٤ |

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| فصلٌ في إثبات الصورة النوعيَّة | ١٢٧ |
| هدايةٌ في كيفية التلازم بين الهيولى والصُّورة | ١٢٩ |
| فصلٌ في المكان | ١٣١ |
| فصلٌ في الحيِّز | ١٣٢ |
| فصلٌ في الشَّكل | ١٣٣ |
| فصلٌ في الحركة والسُّكون | ١٣٤ |
| تعريف الحركة والسكون | ١٣٤ |
| فاعل الحركةِ يجب أن يكون غيرَ جسمٍ | ١٣٤ |
| أقسامُ الحركة باعتبار المقولةِ التي تقع هي فيها | ١٣٤ |
| أقسام الحركة باعتبار القوَّة المحرِّكة | ١٣٧ |
| فصلٌ في الزمان | ١٣٩ |
| التنبيه على إنيَّة الزَّمان | ١٣٩ |
| تحقيق ماهية الزَّمان | ١٤٠ |
| بيانُ أنَّ الزمان لا بداية له ولا نهاية له | ١٤٠ |
| الفنُّ الثاني في الفلكيَّات | ١٤٣ |
| فصلٌ في إثبات كون الفَلَك مستديرًا | ١٤٥ |
| فصل في أنَّ الفلك بسيطٌ | ١٤٨ |
| فصلٌ في أنَّ الفلك قابلٌ للحركة المستديرة | ١٥٠ |
| الفلك يجب أن يكون فيه مبدأُ ميلٍ مستديرٍ | ١٥٠ |
| الفلك ليس في طبعه مبدأُ ميلٍ مستقيمٍ | ١٥٢ |



| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| فصلٌ في أنَّ الفلك لا يقبل الكونَ والفسادَ والخرقَ والالتيامَ | ١٥٣ |
| فصلٌ في أنَّ الفلك متحرِّكٌ على الاستدارة دائمًا | ١٥٥ |
| هداية في الحبة المرميَّة | ١٥٧ |
| فصلٌ في أنَّ الفلك متحرِّكٌ بالإرادة | ١٥٨ |
| فصلٌ في أنَّ القوَّة المحرِّكة للفلك يجب أن تكون مجرَّدةً عن المادَّة | ١٥٩ |
| فصلٌ في أنَّ المحرِّك القريبَ للفلك قوَّةٌ جسمانيَّةٌ | ١٦١ |
| الفنُّ الثالثُ في العنصريات | ١٦٣ |
| الفصل الأول في البسائط العنصريَّة | ١٦٥ |
| أنواع البسائط | ١٦٥ |
| أقسام الكون والفساد | ١٦٥ |
| الكيفيات زائدةٌ على الصُّوَر النوعيَّة | ١٦٦ |
| المزاج | ١٦٧ |
| فصلٌ في كائنات الجوِّ | ١٦٨ |
| السحاب والمطر وما يتعلَّق به | ١٦٨ |
| الرعد والبرق | ١٦٩ |
| الرياح | ١٦٩ |
| قوس قزح | ١٧٠ |
| الهالة | ١٧١ |
| الشهب | ١٧١ |
| الزلزلة والعيون | ١٧١ |

| الموضوع | الصفحة |
| --- | --- |
| فصلٌ في المعادن | ١٧٣ |
| فصلٌ في النبات | ١٧٤ |
| فصلٌ في الحيوان | ١٧٦ |
| القُوى المُدرِكة للحيوان | ١٧٦ |
| القُوى المحرِّكة للحيوان | ١٧٩ |
| فصلٌ في الإنسان | ١٨٠ |
| مراتب القوَّة العاقلة | ١٨٠ |
| القوَّة العاقلةُ مجرَّدة عن المادَّة | ١٨١ |
| تعقُّل العاقلةِ ليس بالآلات الجسدانية | ١٨٢ |
| النفوس حادثةٌ | ١٨٣ |
| **القول في الإلهيات** | ١٨٥ |
| **الفنُّ الأوَّلُ في تقاسيم الوجود** | ١٨٦ |
| **فصلٌ في الكليِّ والجزئيِّ** | ١٨٧ |
| **فصلٌ في الواحد والكثير** | ١٩٠ |
| **هدايةٌ في المتقابلين** | ١٩٢ |
| **فصلٌ في المتقدِّم والمتأخِّر** | ١٩٥ |
| **فصلٌ في القديم والحادث** | ١٩٧ |
| **فصلٌ في القوَّة والفعل** | ٢٠٠ |
| **فصلٌ في العلَّة والمعلول** | ٢٠٢ |
| **هدايةٌ في عدم تنافي وجود الشيء مع تأثير العلة فيه** | ٢٠٥ |

| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| فصلٌ في الجوهر والعَرَض | ٢٠٦ |
| الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته | ٢١١ |
| فصلٌ في إثبات الواجب لذاته | ٢١٢ |
| فصلٌ في أنَّ وجود واجب الوجود نفسُ حقيقته | ٢١٣ |
| فصلٌ في أنَّ وجوبَ الوجود وتعيُّنَه نفس ذاتِه | ٢١٥ |
| فصلٌ في توحيد واجبِ الوجود | ٢١٦ |
| فصلٌ في أنَّ الواجب لذاته واجبٌ من جميع جهاته | ٢١٧ |
| فصلٌ في أنَّ الواجب لذاته لا يشارك الممكناتِ في وجوده | ٢١٨ |
| فصلٌ في أن واجب الوجود عالم بذاته | ٢١٩ |
| هدايةٌ في أن تعقل الشيء لذاته لا يقتضي التغاير بين العاقل والمعقول | ٢٢٠ |
| فصلٌ في أنَّ الواجب لذاته عالمٌ بالكليَّات | ٢٢١ |
| فصلٌ في أنَّ الواجب لذاته عالمٌ بالجزئيَّات على وجهٍ كليٍّ | ٢٢٣ |
| فصلٌ في أن الواجب مريد للأشياء وجواد | ٢٢٦ |
| الفنُّ الثالثُ في الملائكة | ٢٢٧ |
| فصلٌ في إثبات العقل | ٢٢٨ |
| فصلٌ في إثبات كثرة العقول | ٢٢٩ |
| هداية في أنَّ ما مع المتقدِّم بالعلية لا يجب أن يكون متقدِّمًا | ٢٣٠ |
| هدايةٌ في عدم لزوم الخلاء على تقدير عدمِ عليَّة الحاوي | ٢٣١ |
| فصلٌ في أزليَّة العقول وأبديَّتِها | ٢٣٢ |
| فصلٌ في كيفيَّة توسُّط العقول بين الباري وبين العالَم الجسمانيِّ | ٢٣٣ |

الموضوع الصفحة

خاتمة في أحوال الآخرة........................................ ٢٣٥
هداية في بقاء النفس بعد الموت........................................ ٢٤١
هداية في إثبات اللذة العقلية للنفس بعد مفارقتها البدن........................................ ٢٤٢
هداية في الألم العقلي للنفس........................................ ٢٤٣
هداية في حال النفس الكاملة في الآخرة........................................ ٢٤٤
هدايةٌ في حال النفس الخالية عن الكمالِ المتشوقةِ إليه بعد المفارقة........................................ ٢٤٥
هدايةٌ في حال النفس الساذجة الخالية عن الكمال والشوقِ إليه........................................ ٢٤٦
الفهرست........................................ ٢٤٧

❊ ❊ ❊